

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN
HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK

4

NATÜRLICHES UND GEPREDIGTES GESETZ BEI LUTHER

EINE STUDIE ZUR FRAGE NACH DER EINHEIT
DER GESETZESAUFFASSUNG LUTHERS MIT
BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG SEINER
AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN ANTINOMERN

VON

MARTIN SCHLOEMANN



VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 30

1961

M. SCHLOEMANN

NATÜRLICHES UND GEPREDIGTES GESETZ
BEI LUTHER





Digitized by the Internet Archive
in 2026

NATÜRLICHES UND GEPREDIGTES GESETZ BEI LUTHER

EINE STUDIE ZUR FRAGE NACH DER EINHEIT
DER GESETZSAUFFASSUNG LUTHERS MIT
BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG SEINER
AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN ANTINOMERN

VON

MARTIN SCHLOEMANN

1961

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 30

5/61
THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN
HERAUSGEGEBEN VON
K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK
4. HEFT

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

© 1961 by Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 30

(Printed in Germany)

Archiv-Nr. 67/61

Satz und Druck: Buchdruckerei Paul Funk, Berlin W 30

MEINEM VATER

VORWORT

Beim Erscheinen dieser Abhandlung, die im Sommersemester 1959 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster als Dissertation vorgelegen hat, sei dem Verlag und den Herausgebern dieser Reihe sowie allen, die die zugrundeliegenden Studien mit Rat und Tat unterstützt haben, Dank gesagt. Dies gilt in erster Linie Herrn Professor D. Ernst Kinder, der mit wertvollen Hinweisen und wohlwollender Förderung stets zur Seite stand, Herrn Professor D. Dr. Robert Stupperich und Herrn Professor D. Kurt Aland.

Besondere Bereicherung brachte ein durch ein Stipendium des Lutherischen Weltbundes ermöglichter Studienaufenthalt von drei Semestern in Lund, wo ich in den Seminaren der Professoren D. Ragnar Bring und Dr. Gustaf Wingren sowie in mancherlei Gesprächen, von denen hier nur die mit Professor Dr. Lauri Haikola (Heisinki) und Lic. Dr. Gottfried Hornig erwähnt sein sollen, Anregungen von bleibendem Wert empfing. Ich bin überzeugt, daß ein noch weit intensiverer und auf eine neue Basis gestellter gegenseitiger Austausch gerade zwischen Skandinavien und Deutschland für die theologische Wissenschaft und zumal für die Lutherforschung beider Bereiche eine Lebensnotwendigkeit ist.

Auf die für eine ganze Reihe von Problemen des Lutherverständnisses m. E. entscheidend wichtige Frage der Einheit des Gesetzesbegriffes stieß ich erst im Laufe der Arbeit. Der furchtbare heidnische Mißbrauch der Lutherschen Auffassung der *lex naturae* ebenso wie die zu Recht erstandene, aber immer stärker auf spiritualistische Bahnen gelenkte Lutherdeutung der Kontraposition überschatten noch immer weite Gefilde der Forschung. So waren die Überlegungen des I. Hauptteils, in dem Luthers Fragestellung langsam herausgeschält wird, erforderlich, bevor im II. Hauptteil die eigentliche Untersuchung folgt,

VIII

die ihrerseits wiederum eine Erhärtung des vorher als Ergänzung und Kritik zur gegenwärtigen Lutherforschung Gesagten darstellt.

Nach Abschluß des Manuskripts wurden an Wesentlichem noch Aufsätze von Ernst Kinder (Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen Oberkeit aus dem 4. Gebot) und Ernst Wolf (Christum habere omnia Mosis) veröffentlicht (beide in der Festschrift für Joh. Heckel), die je auf ihre Weise die Berechtigung des hier dargebotenen Vorstoßes bestätigen.

Soest/Westfalen, 31. Oktober 1960

Martin Schloemann

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
<i>Vorwort</i>	VII
<i>Einleitung: Herkunft und Bedeutung der Fragestellung</i>	1
<i>I. Die Einheit des Gesetzesbegriffes als Grundproblem für das Verständnis der Theologie Luthers</i>	6
1. Der „evangelische Ansatz“ in seiner Bedeutung für die Einheit des Gesetzesbegriffes	6
2. Die beiden Haupttypen der Interpretation von Luthers Gesetzesauffassung	10
3. Die Einheit des Gesetzes als Voraussetzung der Lehre vom duplex usus legis	22
4. Die eine Forderung des Gesetzes und die zwei Gerechtigkeiten	31
5. Die Bedeutung des Predigtproblems für die Frage der Einheit des Gesetzesbegriffes	36
6. Zwischenüberlegung zur Methode	43
<i>II. Die Einheit des natürlichen und gepredigten Gesetzes nach Luthers Auffassung</i>	47
A. Das natürliche Gesetz und seine Erfahrbarkeit	47
1. Die Bedeutung der lex naturae für die Überwindung des Antinomismus	47
2. Natürliche Gotteserkenntnis und lex naturae	56
3. Die Doppelbeziehung des Menschen zu Gott und zur Umwelt als Bedingung der Gesetzeserfahrung	63
4. Der „sensus legis“ als Manifestation Gottes bei dem natürlichen Menschen	83
B. Das gepredigte Gesetz in seiner Bezogenheit auf die natürliche Gesetzeserfahrung	97
1. Der inhaltliche Rückbezug der Gesetzespredigt auf die lex naturae	97
2. Der Rückbezug der Gesetzespredigt auf das Strafbamt der lex naturae	107
3. Die Einheit des natürlich erfahrenen und gepredigten Gesetzes in seinem Gegenüber zum Evangelium	124
<i>Literaturverzeichnis</i>	132

EINLEITUNG

Herkunft und Bedeutung der Fragestellung

Über die Frage des Verhältnisses zwischen dem Gesetz in der christlichen Predigt und dem natürlichen Gesetz gab es in der Theologie der Reformation weder eine offene Kontroverse, noch ist sie bei Luther thematisch behandelt worden. Unsere Untersuchung wird sich daher dem Vorwurf stellen müssen, sie trage an das historische Material eine fremde Fragestellung heran¹. Gleichwohl erscheint uns ein solches Unternehmen sinnvoll, da in der heutigen Lutherforschung dies Problem durch den längst nicht erledigten Streit um die sogenannte natürliche Theologie immer noch brennend ist und daher die in die Lutherinterpretation eingedrungene kontroverse Beurteilung dieses modernen Problems eine Nachprüfung des Sachverhaltes in der Theologie des Reformators erforderlich macht. Es könnte sich auf diese Weise herausstellen, daß Luther sehr wohl eine klare Stellung zu der Frage nach dem Verhältnis von natürlichem und gepredigtem Gesetz hat, etwa ob zwischen ihnen ein unversöhnlicher Gegensatz auf Grund der Alternative „Natur oder Offenbarung“ besteht oder nicht.

Dabei gehen wir von einem weiteren in unserer Themastellung verborgenen Problem aus, nämlich der Frage nach der Einheit des Gesetzesbegriffes. Denn wir meinen, daß der Begriff „Gesetz“ und die Sache, die mit ihm im Zusammenhang von Luthers Theologie ausgesagt ist, in der heutigen Lutherinterpretation, vor allem einem Teil der deutschen, in ständig wachsendem Maße auseinanderzufallen scheint.

Selbstverständlich ist jedes theologische Denken, in dem der Gesetzesbegriff einigermaßen entwickelt ist, und im Gefolge dessen auch jede systematische Analyse einer solchen Theologie genötigt, in Bezug auf des Gesetzes Urheber, Absicht, Form, Inhalt, Promulgation, Rezeption, Adressaten, Funktionen, Auswirkungen, Brauch und Mißbrauch, Erfüllung oder Nichterfüllung, Geltungsdauer usw. mehr oder weniger vollständige Distinktionen aufzustellen. Die Frage ist nur, ob man sich jeweils darüber Rechenschaft abgibt, nach welchen Prinzipien und zu welchem Zweck man diese Unterscheidungen vollzieht und welche Grenzen ihnen gesetzt sind.

¹ Vgl. A. Siirala, Gottes Gebot bei Martin Luther, S. 76 ff.

Denn es besteht einmal die Möglichkeit, daß man einem objektivierenden Gefälle des Distinguierens nachgibt und durch allzu formelhaften Sprachgebrauch unwillkürlich aus den einzelnen Distinktionen selbständige Größen werden läßt (also etwa durch die verschiedene Art der Promulgation und Rezeption unbeschens zur Annahme von inhaltlich und geltungsmäßig verschiedenen Gesetzen kommt), ohne eigentlich eine strenge sachliche Trennung zu beabsichtigen. Diese Erscheinung erschwert beispielsweise die Verständigung über die Frage der *usus legis* ungemein, da man sehr oft erst aus dem Zusammenhang erschließen muß, ob in einer Erörterung lediglich zwei (oder drei) verschiedene *usus* desselben Gesetzes gemeint sind, oder eigentlich zwei (oder drei) verschiedene Gesetze, die man mit der traditionellen Bezeichnung *usus* nur formelhaft auseinanderhält².

Weiterhin läßt sich die Möglichkeit denken, daß durch die Distinktion gar nicht die Beschreibung einer Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus, sondern recht eigentlich eine Aufteilung der Sache selbst, also des ursprünglichen Begriffes Gesetz in zwei neue und selbständige Begriffe Gesetz geschieht. Wird im Extremfalle dieselbe Bezeichnung verschiedenen Größen zugelegt, welche kein einziges Merkmal gemeinsam haben, so ist die gemeinsame Bezeichnung entweder bewußt uneigentlich oder falsch. Es ist aber auch der Fall denkbar, daß, obgleich selbst die Gemeinsamkeit von einem oder mehreren Merkmalen noch keine echte Subsumtion unter einen bestimmten Begriff gestattet, man doch aus irgendwelchen Gründen nicht einen neuen und besser passenden Oberbegriff suchen will. Kommt also etwa eine Interpretation von Luthers Gesetzesverständnis, die ja zunächst einmal an den Begriff Gesetz gewiesen ist, zu dem Ergebnis, daß hier zweierlei Gesetz insofern streng zu unterscheiden sei, als dabei nur der letzte göttliche Urheber der beiden „Gesetze“ (und vielleicht noch der Empfänger, der Mensch), sonst aber keine andere der oben aufgezählten Größen völlig übereinstimmen, dann ist damit zunächst einmal nicht

² Vgl. als wahllos herausgegriffenes Beispiel dafür W. Joest, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, S. 89 oben (dazu: Gesetz und Freiheit, S. 200), wo der traditionellen *usus*-Lehre unterschoben wird, sie hätte die „*usus*“ als *subspecies* von „*lex*“ verstanden. Völlig willkürlich und von der *lex* gänzlich losgelöst gebraucht G. Heintze (Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, z. B. S. 281 ff.) den Begriff des *usus*. Einen strengeren Sprachgebrauch findet man bei L. Haikola, *Usus legis*, und S. Lefeldt, *Den kristnes kamp*, S. 56 Anm. 44.

mehr gesagt, als daß Luther unter dem Begriff „Gesetz“ zwei verschiedene Relationen in Bezug auf Gott irgendwelcher Art (möglicherweise Willensäußerungen von Gott zum Menschen hin) annähme. Diese müssen aber, da sie als solche verschiedene Merkmale haben, nicht zwingend den gemeinsamen Namen Gesetz tragen. Nur wenn die Empfänger in zwei grundsätzlich verschiedene Gruppen aufgeteilt werden und wenn diese beiden Willensäußerungen ein klares Rechtsverhältnis auf Grund von Gesetz aussagen und herstellen, kann der Begriff Gesetz als Oberbegriff verwandt werden; dann aber gibt es nach einer solchen Auffassung bei Luther wirklich zwei Gesetze, die gänzlich von einander verschieden sind, auch wenn man diese Konsequenz nicht deutlich zieht³.

Diese Unklarheit könnte infolgedessen besagen, daß bei Luther entweder tatsächlich ein doppelter Gesetzesbegriff vorliegt — eine Konsequenz, der man dann gemeinhin durch Einführung eines neuen Oberbegriffs wie Recht, Rechtswille, Gebot, Liebeswille o. ä. zu entgegen trachtet⁴ — oder aber daß die grundsätzliche Einheitlichkeit des Lutherischen Gesetzesbegriffes durch Unzulänglichkeiten der Interpretation gestellt ist.

Hier muß die Frage gestellt werden, wie sich dazu die sonst für Luther offenbar fundamentale „Doppelbeziehung“ zwischen Gott und Mensch, nämlich die Zweiheit von Gesetz und Evangelium verhält. Dabei könnte sich aber ergeben, daß man versucht hat, etwas Fremdes (etwa aus dem Begriffsbereich des Evangeliums) mit unter den möglicherweise systematisch doch engeren und so einheitlicheren Gesetzesbegriff Luthers zu bringen; auf diese Weise droht dieser sich aber von innen her aufzulösen.

Es stellt sich also die Frage: Wenn Luthers Gesetzesbegriff einheitlich ist, wodurch wird er dann zusammengehalten? Wo liegen die Grenzen seiner Anwendbarkeit? Wie weit darf eine systematisch-historische Interpretation Luther auf dem Wege eines vielleicht bisweilen uneigentlichen Gebrauchs des Begriffs *lex* folgen? Dazu bedürfte es einer gründlichen Untersuchung und Vergleichung aller jener ihn bestimmenden Größen. Wir beginnen mit diesem Unternehmen, indem wir nur an einer besonders dringlichen Stelle Luthers Auffassung zu verstehen versuchen, nämlich im Umkreis des Problems der Promulgation und Rezeption des Gesetzes.

³ Dies scheint bei J. H e c k e l, *Lex charitatis*, der Fall zu sein, Näheres s. u.

⁴ Hier ergeben sich gewisse Berührungspunkte mit A. R i t s c h l, vgl. R. C. S c h u l t z, *Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, S. 168 ff.

Es scheint nämlich in der heutigen Lutherinterpretation oft so zu sein, als gäbe es bei Luther einen prinzipiellen Unterschied zwischen einem offenbarten Gesetz im Gegensatz zum nicht offenbarten Gesetz, so als müsse das Gesetz als solches jeweils anders verstanden werden, je nachdem ob es im „geistlichen Regiment“, als Gesetz in der Hl. Schrift und der Predigt, oder im „weltlichen Regiment“, als natürlich vorgegebenes Gesetz entgegentritt. Andere Forscher sehen hier stärker eine Einheit in Luthers Gesetzesauffassung, da für sie das gepredigte Gesetz nicht weniger als das natürliche vom Evangelium scharf unterschieden wird.

Der Grund für diese Meinungsverschiedenheit der Lutherinterpreten, welche sich in den Einzelfragen, besonders denen der Sozialethik, in verschiedener Weise geltend macht, dürfte in der Aktualität des Predigtproblems in der heutigen Theologie zu finden sein. Mit Recht erwartet die Theologie und die Kirche in bezug auf die Frage der Gesetzespredigt entscheidende Hilfe von Luther als theologischem Lehrer und Prediger: „Daß die Frage der Predigt des Gesetzes in der christlichen Gemeinde von höchster Dringlichkeit ist, darauf bedarf es kaum eines Hinweises. Die Auseinandersetzung Luthers mit den Antinomern gehört zu den am unmittelbarsten gegenwärtigen Stücken seiner Theologie. Im Anschluß an sie verlangt die Frage der Gesetzespredigt für die Gegenwart monographische Behandlung.“ (F. K. S c h u m a n n)⁵.

Bevor freilich diese letztgenannte aktuelle Aufgabe in Angriff genommen werden kann, ist noch hinsichtlich der richtigen Interpretation von Luthers eigener Auffassung der Predigt von Gesetz und Evangelium ungeheuer viel zu klären, denn bereits hier treten die Gegensätze stark hervor⁶. Dabei ist, wie sich immer wieder herausstellt, die Frage des Verhältnisses von „lex praedicata“ und „lex naturae“ in Luthers Denken von nicht unwesentlicher Bedeutung. Dieses Problem zu untersuchen, ist das Ziel dieser Arbeit.

Dabei tun wir gut, in einem ersten Kapitel unser Thema zunächst in den größeren Zusammenhang der Frage nach der Einheit des Gesetzesbegriffes bei Luther und in der Lutherforschung zu stellen, um so auch die Gefahr kurzschlüssiger Lösungen durch eine Isolierung vom Ganzen der Theologie Luthers zu verringern. Obgleich unser Thema keine Forschungsgeschichte im strengen Sinne aufzuweisen hat, sollen

⁵ Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz, Wort und Gestalt, S. 163.

⁶ Die erstaunliche Unterschiedlichkeit der Ergebnisse von H. I v a r s s o n und G. H e i n t z e wird noch weiter unten zur Sprache kommen müssen.

hier doch — schon um dadurch die bei Luther nur am Rande auftretende Fragestellung schärfer in den Blick zu bekommen — die unsere Problematik am stärksten betreffenden Positionen der Lutherdeutung einer kritischen Prüfung unterzogen werden, aber nicht ohne daß auch schon hier durch Heranziehung von Luthermaterial weiter zur Gewinnung von Teilergebnissen vorgestoßen würde. Der zweite Hauptteil fragt dann nach der Einheit des natürlichen und gepredigten Gesetzes bei Luther. Zuerst wird die *lex naturae* zum Gegenstand und hier die Frage gestellt, ob und, wenn ja, inwiefern das natürliche Gesetz eine Promulgation des göttlichen Gesetzes darstellt und seine Rezeption möglich ist. Im letzten Kapitel schließlich soll geklärt werden, in welcher Beziehung die *lex praedicata* zur *lex naturalis* steht, ob diese Beziehung eine Einheit des Gesetzesbegriffes ermöglicht und, wenn dies der Fall ist, was dann das *proprium* der Gesetzespredigt ausmacht⁷.

⁷ Weitere Erörterungen zur Methode folgen in einer Zwischenbemerkung.

I. DIE EINHEIT DES GESETZESBEGRIFFES ALS GRUNDPROBLEM FÜR DAS VERSTÄNDNIS DER THEOLOGIE LUTHERS

1. Der „evangelische Ansatz“ in seiner Bedeutung für die Einheit des Gesetzesbegriffes

Will man zu einem angemessenen Verständnis von Luthers Auffassung des Gesetzes gelangen, so muß man bei seinem Gegenbegriff, dem *Evangelium*, also bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ansetzen. Und zwar zunächst bei dem Gegenüber von Gesetz und Evangelium, unbeschadet dessen, was dann auch über ihren Zusammenhang gesagt werden muß. Diese Selbstverständlichkeit verdient heute hervorgehoben zu werden, da die Behauptung aufgestellt worden ist⁸, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Kriterium für rechte und falsche Lehre oder Verkündigung sei erst durch die lutherische Theologie des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts herausgestellt worden. In Wirklichkeit aber hat schon Luther selbst das *discrimen inter legem et evangelium* als das Herzstück seiner Theologie angesehen. Denn erst die klare Durchführung auch dieser Unterscheidung qualifiziert nach seinem eigenen Urteil die Reihe seiner reformatorischen Frühentdeckungen wirklich als „Durchbruch“⁹, und hieran schieden sich für Luther auch später die Geister¹⁰. Könnte es darum

⁸ G. Heintze, a.a.O., S. 16 ff. und im Anschluß an ihn E. Wolf in dem Nachschlagewerk RGG³ II, Sp. 1525.

⁹ WA TR V, 5518: „Zuor mangelt mir nichts, denn das ich kein *discrimen inter legem et euangelium* machet, hielt es alles vor eines et dicebam *Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione*. Aber do ich das *discrimen* fand, quod aliud esset *lex*, aliud *euangelium*, da riß ich her durch.“ E. Bizer, *Fides ex auditu*, S. 130 ff. hat durch einen Vergleich der Gal.-Vorl. 1516/17 mit dem Kommentar von Sept. 1519 gezeigt, daß dieser Durchbruch erst im Jahre 1519 erfolgt ist.

¹⁰ Vgl. z. B. die Praefatio zur 1. Antinomerdisputation 1537 (WA 39 I, 360 ff.) und die zur großen Gal.-Vorl. 1531 (WA 40 I, 44 f.): die ganze Vorlesung über Luthers Lieblingsbrief soll nur der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium dienen (*duo verba*), vgl. G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, S. 23.

also nicht vielmehr so gewesen sein, daß Luthers düstere Vorahnungen¹¹ in bezug auf die Folgen einer möglichen Verwischung dieser Unterscheidung schon relativ früh in Erfüllung gingen? Hat nicht die Calvinsche Vorordnung des Offenbarungsbegriffes in wachsendem Maße auch die nachluthersche Theologie und die des Aufklärungszeitalters so stark beeinflußt¹², daß es erst im 19. Jahrhundert möglich war¹³, die Lehre von Gesetz und Evangelium als grundlegendes „Unterscheidungsmerkmal“ wiederzuentdecken?¹⁴ Und zwar, worauf es uns hier ankommt, auch als „hermeneutisches Prinzip“ für das Verständnis der Theologie Luthers selbst! Schon Th. Harnack hat klar erkannt: Wie Luther selbst in der Lehre von Gesetz und Evangelium „das Richtmaß aller christlichen Lehre sieht, so will auch an ihr jede Darstellung der seinigen definitiv bemessen und beurteilt sein.“¹⁵

Die Bemühungen der modernen Lutherforschung um das Verständnis von Luthers Gesetzesbegriff im Zusammenhang der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium werden nun freilich — abgesehen von einer fehlenden Sicherheit des Umgangs mit dem spätmittelalterlichen Begriffsapparat — durch eine inzwischen erfolgte „Verschiebung des Problems“ außerordentlich erschwert. E. Kinder hat darauf hingewiesen¹⁶, daß das Problem in bezug auf die Unterscheidung von Ge-

11 s. vor. Anm. und WA 39 I, 397, 5 ff.; 527, 18 ff. (Antinomerdissertationen).

12 W. Elert, Der christliche Glaube, S. 113 ff.; C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, S. 197 f., 267 f.

13 R. C. Schultz, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts.

14 Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als isolierter Lehrpunkt zur Bestimmung etwa der konfessionellen Eigentümlichkeiten ausreichte. Bei der Auffassung von Schrift und Überlieferung liegen heute wie früher die entscheidenden Differenzen. Doch zeigt sich auch gerade bei der lutherischen Schriftlehre die Bestimmtheit durch „Gesetz und Evangelium“ und durch die Angefochtenheit des Glaubens anstelle einer permanent verfügbaren *cognitio Dei*. Vgl. C. H. Ratschow, a.a.O., S. 190 ff., 199 f.

15 Th. Harnack, Luthers Theologie I, S. 365. G. Wingren, Die Predigt, S. 187 f. behält die Sachlage bei Luther klar im Auge, auch wenn er aufgrund von Schriftexegese und altkirchlicher Theologie heute andere Akzente setzen möchte. Die sich dadurch ergebenden Fragen will er nicht durch Umdeutung von Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium lösen, was G. Heintze, a.a.O., S. 40 f. offenbar als Mangel wertet.

16 Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz, S. 12 ff., 21 ff.

setz und Evangelium heute auf einer „anderen Ebene“ liege als in der zumal lutherischen Reformation. Stand damals die existentielle Frage nach dem Heil, die Rechtfertigungsfrage unbedingt im Zentrum des Interesses, „also das Verhältnis von Gesetzespredigt und Evangeliumsverkündigung innerhalb des Wortes vom Kreuz“, so sei heute die theologische Arbeit an der Frage Gesetz und Evangelium vor allem durch das aktuelle Problem des Verhältnisses von Gott und Mensch, Kirche und Welt bestimmt, also des Wortes vom Kreuz als Ganzem in seiner Bezogenheit auf die Welt, besonders auf Staat und Gesellschaft.

Diese wohl richtige Feststellung einer Problemverschiebung fordert nun aber nicht nur eine neue und verantwortliche dogmatische und ethische Bearbeitung der damit aufgeworfenen Fragen¹⁷, sie hat doch wohl sicher zu allererst auch gewisse Konsequenzen für eine um historische Glaubwürdigkeit bemühte *Lutherinterpretation*. Sie bedeutet nämlich erstens: die moderne Fragestellung des Weltverhältnisses Gottes und der Christen ist als primäres Interpretationsprinzip für die historisch richtige Erfassung von Gesetz und Evangelium bei Luther unbrauchbar. Und zweitens: wenn wir mit unseren modernen religionsphilosophischen, ekklesiologischen, sozialetischen und anderen Problemen an die einschlägigen Texte der lutherischen Reformation herantreten — und das tun wir mit Recht —, dann können unsere Themastellungen doch nur ein sekundäres „Woraufhin der Befragung“ sein, das ständig und streng am Zentralproblem der Reformation — der Heilsfrage — orientiert ist.

Wird nämlich diese reformatorische Prävalenz der Heilsfrage und ihrer Beantwortung in einer Lutheruntersuchung außer acht gelassen, dann ist es gut möglich, daß diese, ohne es zu wollen, den Reformator einseitig als einen Sozialdenker moderner Art oder gar als einen Theoretiker des Investiturstreites interpretiert. In gewisser Hinsicht nämlich scheinen die seit der Orthodoxie die Theologie mehr und mehr bestimmenden und noch heute brennenden Hauptprobleme ihre eigentlichen Parallelen eher im hohen Mittelalter als in der Reformation zu

¹⁷ Kinder, a.a.O., S. 16 ff., weist die modernen dogmatischen und ethischen Fragestellungen als solche ja nicht einfach zurück; sie sind gestellt und müssen auch in bezug auf Gesetz und Evangelium gelöst werden. Aber er bestreitet energisch ihre Verordnung: „Jede Theologie aber, die statt der durchs Kreuz gestellten Rechtfertigungsfrage die des Weltverhältnisses (vorlaufend oder nachträglich) zur Hauptfrage macht, orientiert sich in Wirklichkeit an der Welt und ist ‚natürliche Theologie‘ ...“ (S. 19).

haben. Man vergleiche nur, welche mittelalterlichen Fragestellungen nach und nach in der protestantischen Theologie als teilweise alles andere beherrschende Hauptprobleme in abgewandelter Form wieder auftauchten: Vernunft — Offenbarung (seit Calvin in der Orthodoxie und besonders der Aufklärung), Reich Gottes — Reich der Welt (besonders in der Theologie des 19. Jahrhunderts), Staat — Kirche (im 20. Jahrhundert) usw. Alle diese Probleme wurden im Mittelalter in das gleichsam „horizontale“ Schema von Natur — Übernatur eingestuft und entsprechend gelöst. Die protestantische Theologie hat zwar die mittelalterlichen Lösungen meist nicht übernommen, blieb aber doch weithin in jenen „horizontalen“ Fragestellungen, deren Wichtigkeit hier selbstverständlich nicht bestritten wird, hängen¹⁸. Dies alles wurde ja in der Reformation und bei Luther wohl auch mit durchdacht, trat aber erheblich zurück und spielte — wenigstens bei Luther — nie die Rolle eines wirklichen Zentralproblems. Man mag dies in gewisser Hinsicht bedauern und da einen „Nachholbedarf“ konstatieren. Luther wenigstens stellte als Hauptfrage die nach dem Heil des Einzelnen. Dies vollzog sich für ihn dann freilich sofort auch als Geschehen durch die Kirche und in der Welt. Aber er vernahm in der Schrift zunächst einmal auf eine alles übrige bestimmende Weise die Antwort auf die im Mittelalter immer wieder an die Peripherie gedrängte und z. B. im Mönchtum falsch beantwortete Frage nach dem gnädigen Gott¹⁹. Das angefochtene Gewissen ist, wie wir noch genauer sehen werden, der einzige Bezugspunkt seines Evangeliums; wo keine Anfechtung ist, darf die Gnadenbotschaft nicht verkündigt werden, dort kommt Gottes Zorn zur Auswirkung. Die dem angefochtenen Gewissen durch Gottes Gesetz gestellte Rechtfertigungsfrage also, deren Wachsein er voraussetzt und, sofern sie nicht lebendig war, fast gekränkt herausfordert²⁰,

¹⁸ Vgl. R. Johannessson, Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundösködnings; zu Thomas von Aquin: P. E. Persson, Sacra doctrina; zum Kampf der „horizontalen“ und „vertikalen“ Fragestellung im 19. Jahrh. R. C. Schultz, a.a.O.

¹⁹ R. Bring (Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie, S. 32) meint zwar, die Frage nach dem gnädigen Gott sei immer notwendig egozentrisch, von Luther als mönchisch hinter sich gelassen und von Melancthon wieder eingeführt worden; vgl. dazu aber WA 39 I, 571 ff. (3. Antinomierdisp. 1538).

²⁰ Vgl. die von G. Heintze (a.a.O., S. 58 ff.) aufgeführten pessimistischen Äußerungen Luthers über die Wittenberger Gemeindesituation. Dabei darf

ist der Bezugspunkt seines Evangeliums, der bleibende Ort seiner Theologie sowie seiner Bemühungen um andere Zeitfragen²¹. Der „erste und Hauptartikel“ von der Rechtfertigung ist eben nicht, wie es nach dem äußeren Aufbau der Schmalkaldischen Artikel scheinen könnte, nur ein „Minimalbekenntnis“ neben anderen weniger wichtigen Artikeln, sondern bezieht sich systematisch auf sämtliche Bereiche des theologischen Denkens Luthers und der lutherischen Reformation überhaupt und somit auch auf das Verständnis des Gesetzesbegriffes.

2. Die beiden Haupttypen der Interpretation von Luthers Gesetzesauffassung

Bei den Bemühungen der Forschung um Luthers Gesetzesbegriff überkreuzen sich jene beiden Fragestellungen, die wir herausgestellt haben, in besonderer Weise²². Steht die Heilsfrage im Zentrum, so tritt das Gegenüber von Gesetz und Evangelium stark hervor. Dies kommt, um nur einige Namen zu nennen, besonders klar in dem Lutherverständnis W. Elerts, R. Brings, H. Olssons und L. Pinomaa²³ zum Ausdruck. Nach dieser Lutherauffassung flieht der Glaube von dem in seiner Totalität anklagenden und tötenden Gesetz fort zum heilschaffenden Evangelium. Das Gesetz in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (lex naturae, lex Mosis, lex Christi usw.) erweist sich gegenüber dem streng als Rechtfertigungsurteil und

aber nicht übersehen werden, daß Luther, wenn er trotz vieler Enttäuschungen doch im Wittenberger Predigtamt bleibt, dies zwar wegen der Verpflichtung durch das Evangelium tut, aber dabei und deswegen immer noch damit rechnet, daß sich unter der Kanzel doch einzelne geängstigte Gewissen finden. Im übrigen predigte er auch Gesetz zur Aufrüttelung der securi, was H. allerdings nicht meint (dazu s. u. S. 37 ff.). Vgl. ferner L. Pinomaa, Die Anfechtung als Hintergrund des Evangeliums in der Theologie Luthers, S. 103 f., 112 f.; H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 99, 104.

²¹ Vgl. L. Pinomaa, a.a.O.; H. Ivarsson, S. 101; H. Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther.

²² Es ist hier nicht beabsichtigt, den Gang der Forschung in bezug auf Luthers Gesetzesauffassung genau zu verfolgen, wir müssen uns wegen unserer Themastellung auf einige typische Deutungen beschränken, über deren Zusammenhang mit dem allgemeinen theologischen Denken R. C. Schultz (a.a.O) und W. Berge (Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie) Auskunft geben.

²³ S. Literaturverzeichnis.

Vergebungswort gefaßten Evangelium als eins bei der Ausübung des Strafamtes, wenn es auch in jeweils besonderer Hinsicht wirksam ist. Gegenüber dem Evangelium erscheint alles Gesetz durch eine sozusagen „vertikale“ Scheidewand getrennt. Es ist nie nur Ausdruck einer „neutralen Legislatur“, sondern der vielmehr im Effekt immer vernichtenden „Judikatur“ Gottes: *lex semper accusat*.

Obleich das Gesetz in seinem „politischen Gebrauch“ auch weltliche Legislatur ist, die eine *iustitia civilis* zur Folge haben kann und soll, verschwindet doch *coram Deo*, d. h. angesichts des Jüngsten Gerichtes und der sich auf dieses beziehenden Predigt von Gesetz und Evangelium²⁴, jede Möglichkeit einer Berufung auf jene bürgerliche Gerechtigkeit, welche Gottes Erhaltungswille zwar erzwingt und *coram hominibus* zunächst gelten läßt, die dann aber doch vor seinem Richterstuhl zuschanden wird²⁵. Aber immerhin: Der in seinem Gegenüber zum Evangelium letztlich einheitliche Gesetzesbegriff gebietet also eine klare qualitative Unterscheidung von zwei Gerechtigkeiten²⁶, von denen die eine im äußeren Tun des Gesetzes besteht und bis zur Endabrechnung Gottes vor den Menschen gelten soll und die andere aus der Gabe des Evangeliums im Glauben lebt und frei vom Gesetz ewigen Bestand hat vor Gott²⁷. Erst im Jahre 1518 wird sich Luther über den seine gesamte weitere Gesetzesauffassung bestimmenden Grundgedanken klar,

²⁴ S. dazu R. Bring, *Coram Deo — Coram hominibus*; G. Ebeling, *Evangelische Evangeliumsauslegung*, S. 427 ff.

²⁵ Vgl. H. Olsson, *Grundproblemet i Luthers socialetik*, S. 85 f., 97 f. und unten Anm. 251, 364.

²⁶ Die Gerechtigkeit der Philosophen und Juristen ist von der Gerechtigkeit des Glaubens qualitativ unterschieden, s. G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, S. 26; B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther*, S. 98; L. Haikola, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus*, S. 85 ff.

²⁷ Es handelt sich um die von R. Bring aus Luthers Traktaten über die *justitia* von 1518/19 (WA 2, 43 ff., 145 ff.) gewonnene Grundunterscheidung von *justitia civilis* und *justitia actualis*, die sein ganzes Buch *Das Verhältnis von Glauben und Werken* ... bestimmt. Vgl. S. 118 (Gegenüberstellung IV), wo allerdings der Sinn durch die Übersetzung entstellt ist („unter Absehung von“ heißt jeweils „in Bezug auf“); ferner das Schema S. 120 (auch ungenau) und S. 157 Anm. 6. Die doppelte Gerechtigkeit ist nicht dasselbe wie „doppelte Moral“, da das letzte Urteil über beide nicht von Menschen, sondern von Gott gesprochen wird und dieser nach *einem* Gesetz richtet.

„daß die Gerechtigkeit des Glaubens von anderer Art (nicht nur anderen Ursprungs) ist als die Gerechtigkeit des Gesetzes, auch als des spiritualiter verstandenen Gesetzes.“²⁸

Bei dem anderen Haupttyp des Verständnisses von Luthers Gesetzesbegriff ist dessen Einheit nicht so selbstverständlich. Gerät nämlich das im existentiellen Glaubensvollzug unter der Predigt erfahrene Gegenüber von Gesetz und Evangelium zu Gunsten einer einseitigen Vorordnung des Problems des Gott-Welt-Verhältnisses aus dem Zentrum der Überlegungen, so verschwindet in gleichem Maße das die Einheit des Gesetzesbegriffes zusammenhaltende „*lex semper accusat*“. Parallel dazu wird dann auch der *coram Deo* qualitative Unterschied der zwei Gerechtigkeiten unklar. Man versucht, einen positiven qualitativen Zusammenhang der Glaubensgerechtigkeit mit der allgemeinen *iustitia civilis* irgendwie durch die Kategorie des Gesetzes auszusagen. Es macht keinen großen Unterschied, ob man dabei den Begriff Gesetz gebraucht oder nicht, ob man mehr oder weniger direkt von einem *tertius usus legis* (*normativus, didacticus in renatis*) spricht oder ob man sich bei der Interpretation Luthers von einer dialektischen Analogie von „Rechtfertigung und Recht“ leiten läßt. Beiden Gruppen, für die einige eigenständige Repräsentanten gleich genannt werden, ist trotzdem bei ihrer Deutung von Luthers Gesetzesbegriff soviel gemeinsam, daß sie zusammen einen Grundtyp bilden.

Das eine Mal hat man richtig erkannt, daß sich bei Luther nicht ohne weiteres eine weltliche Herrschaft Christi durch das Evangelium in der Form des Gesetzes findet, und versucht daher, die Frage des Weltverhältnisses vom inhaltlichen Gesetz aus anzufassen. Dieser Ansatz wird Luthers Auffassung zwar weithin gerecht, doch verdeckt sich bei seiner Durchführung die Abgründigkeit des Gesetzesbegriffes, die sich dabei für Luther auftut, in einer bestimmten Weise. Für Calvin, für den der *tertius usus legis* der *usus praecipuus* war, und die ihm etwas vorsichtiger folgende Mehrheit der lutherischen Theologen der Orthodoxie, die das „*lex semper accusat*“ nicht kannten oder anders als Luther verstanden, lag hier kein besonderes Problem. Schon bei Melancthon macht sich ja der legislatorische Aspekt des Gesetzes wieder etwas selbständiger²⁹. Die Lutherauslegung von P. Althaus und

²⁸ E. Bizer, *Fides ex auditu*, S. 146.

²⁹ Nachweise zum Ganzen bei W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, S. 14. Ausführlich über den zu FC VI führenden Streit über den *tertius usus legis* jetzt L. Haikola, *Usus legis*, S. 13–83.

W. Joest ist in der Frage des *tertius usus* zwar vorsichtiger mit dem Begriff Gesetz in diesem Zusammenhang, denn sie möchten auch das Gegenüber von Gesetz und Evangelium nicht leichthin aufgeben. Aber dennoch versucht man hier immer wieder, wie Th. Harnack zu einem tieferen „Wesen“ oder „Inhalt“ des Gesetzes hinunterzusteigen, unter dem prinzipiell vom Gesetz ablösbaren Strafamte des Gesetzes einen inhaltlich evangelischen und als solchen im Glauben erfüllbaren „Willen Gottes“, ein „Gebot“ zu erheben, welches den Menschen nicht mehr verdammt und anklagt, ja eigentlich auch nicht mehr „Gesetz“ genannt werden kann³⁰. In seinem innersten Kern und tiefstem Wesen — das wird durch das Evangelium offenbar — ist das Gesetz für diese Lutherdeutung eben nicht Gesetz, sondern ein ewiger Gotteswille, ein Gebot, das je nach Glaube oder Unglaube zu Gesetz oder Evangelium wird³¹. Damit deutet sich eine Auflösung des Gesetzesbegriffes Luthers — nur um diesen geht es hier — an, die nicht ohne Folgen in bezug auf die Scheidung von Gesetz und Evangelium bleiben kann. Zwischen Gesetz und Evangelium gibt es nicht mehr einen eigentlich inhaltlichen, Unterschied, auch nicht im tiefsten officium, sondern nur einen solchen, der durch die Sünde entsteht und im existentiellen „Sprung des Glaubens“ an den Tag tritt (Joest³¹).

J. Heckel und A. Siirala als Vertreter der anderen Gruppe dieses Typs vermeiden einen solchen Umweg und gehen gleich von einem einheitlichen Willen und Wort Gottes aus und fassen dies als „lex spiritualis“, „göttliches Naturgesetz“, „ewiges Gesetz“, „Gottes

³⁰ Hierin unterscheiden sich P. Althaus (Gebot und Gesetz) und W. Joest (Gesetz und Freiheit, S. 78, 91, 131 ff., 196 f.; ferner Das Verhältnis der Unterscheidung ..., S. 90) im Grunde nicht von Th. Harnack, der ja so zwischen „Wesen“ und „Amt“ des Gesetzes unterscheidet. Zur Würdigung Harnacks vgl. die wichtigen Ausführungen von R. C. Schultz, a.a.O., S. 133 ff. Schultz zeigt, wie H. die sonst hervorragend aufgewiesene Scheidung von Gesetz und Evangelium bei Luther an dieser Stelle nicht konsequent genug mitvollzieht (a.a.O., S. 141 f.).

³¹ W. Joest, Gesetz und Freiheit, S. 133. Ein Gesetz, das in seinem innersten Wesen nicht mehr Gesetz ist, ist niemals Gesetz gewesen. Will man trotzdem mit einer solch aufgelösten Begrifflichkeit arbeiten, muß man auch sagen, daß das Evangelium in seinem innersten Wesen nicht mehr Evangelium ist. Beides läßt sich aber in der infralapsarischen Situation nicht aussagen. Näheres hierzu unten Anm. 156.

Gebot“ usw.³² Hier ist das Problem einer Auflösung der Einheit von Luthers Gesetzesverständnis von innen her heute besonders brennend geworden³³. Heckels Grundunterscheidung eines doppelten Naturrechts bei Luther muß zwar billigerweise als Antwort auf eine bewußt juristische Frage nach dem Recht beurteilt werden. Doch hat Heckels Auffassung — zumal er nicht nur von einem doppelten Recht, sondern auch von einem doppelten Gesetz spricht³⁴ — in der von ihm abhängigen theologischen Lutherliteratur bereits in einem solchen Maße Eingang gefunden³⁵, daß sich die Frage nach ihrer Begründung im Zusammenhang der Theologie Luthers, die ja aufgezeigt werden soll³⁶, mit immer größerer Dringlichkeit stellt.

Für Heckel und Siirala ist die Unterscheidung von Gesetz und

³² J. Heckel, *Lex charitatis*; A. Siirala, *Gottes Gebot bei Martin Luther*. Beide Arbeiten, die jede auf ihre Weise beachtenswerte Untersuchungen enthalten, sprechen in ihrer Deutung Luther einen supralapsarischen Ansatz der Gesetzesauffassung zu. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß H. dabei an Barth orientiert mehr „christozentrisch“ (a.a.O., S. 20, 51, 173) und S. an der Lunder Theologie orientiert mehr „theozentrisch“ (a.a.O., S. 46 ff., 53 ff., 186 f.) verfährt. Wir beschränken uns auf ein etwas näheres Eingehen auf H., da S. bei seiner „horizontalen“ Aufteilung von „ewigem Gottesgebot“ (statutum) und „zeitlichem Menschengebot“ (ius) deutlich von H. abhängig ist (S. 30, 49 f.).

³³ F. Lau (*Leges charitatis*, S. 80 f.) hat die ersten Bedenken in dieser Richtung gegen H. angemeldet.

³⁴ *Lex charitatis*, S. 70 u. ö. Meistens arbeitet H. freilich mit dem Begriffspaar „göttliches Naturgesetz“ und „weltliches Naturrecht“ (vgl. Lau, a.a.O., S. 78 f.), doch verbirgt sich dahinter nur der das System bestimmende doppelte Gesetzesbegriff, wie er in der Rede von einem je verschiedenen „Grundgesetz“ für die zwei Reiche (S. 47) zutage tritt oder auch in der Unterscheidung von „lex spiritualis“ und „lex carnalis“ (dazu s. u. Anm. 77, 84 und Text S. 29 f.).

³⁵ Vgl. bes. E. Wolf, *Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther*, 192 ff., 199 ff. und A. Siirala, a.a.O., s. Register. H. D. Wendland, Art. „Naturrecht“ EKL II, Sp. 1521, beschreibt die Naturrechtslehre Luthers als „streng an seiner Christologie und Rechtfertigungslehre und d. h. zugleich an seiner Lehre von den zwei Reichen ausgerichtet, und daher zu einer neuartigen scharfen Unterscheidung des (!) *lex divina* im pneumatischen Sinne und des weltlichen, menschlichen Naturrechts im Stande des Sünders gelangend ...“

³⁶ J. Heckel, a.a.O., S. 9 f.

Evangelium, sofern sie überhaupt für den Gesetzesbegriff relevant ist³⁷. nur eine „Hilfsunterscheidung im Dienste des Wortes“³⁸. Es gibt hier also einen supralapsarisch gewonnenen und durch Christus bestätigten Oberbegriff von Gesetz und Evangelium, der „rechtlichen“ Charakter hat (lex) und darum dem göttlichen wie dem menschlichen Naturrecht zugrunde liegen kann, ja er ist in seinem Wesen mit dem göttlichen Naturrecht identisch und durchdringt das menschliche Naturrecht in abgeleiteter Weise. Zwar ist Heckel genötigt zuzugeben, daß die lex Christi „genau besehen, gar kein Gesetz“ ist³⁹, aber sie heißt dann eben doch durchgehend weiterhin „nova lex“, „lex Christi“, „lex spiritalis“, „lex caritatis“, die sich inhaltlich mit dem „göttlichen Naturgesetz des Urstandes“ deckt und bloß dessen „personale Seite als lex fidei“ darstellt⁴⁰. Dabei stellt Christus vor allem die urständliche Gottesgemeinschaft wieder her, in der das geistliche Naturgesetz („es“!) Freiheit und Liebe schenkte⁴¹. Das Wesen des Gesetzes ist geistlich. Nach

³⁷ Bezeichnenderweise fehlt in dem reichhaltigen Register H.'s das Stichwort „Evangelium“. Soweit ich sehe, kommt es im Haupttext nur dreimal vor. Bloß die regeneratio vollzieht sich „mittels der Predigt von Gesetz und Evangelium“, wobei aber für die juristische Untersuchung nur das „Ergebnis in seinen Rechtsfolgen“ einschlägig ist (S. 121; ähnlich S. 44. Das Ergebnis ist u. a., daß das Gesetz seine „Vollmacht“ (!) wiedererhält, S. 119). Gerade so aber kann Luther die Lage des Wiedergeborenen nie betrachten, vgl. L. Pinomaa, Die Anfechtung als Hintergrund des Evangeliums, S. 107 f., 111. Ferner nennt H. das Evangelium noch S. 171 in einem Lutherreferat zur Frage des Corpus christianum.

³⁸ A. Siirala, Gottes Gebot, S. 187, vgl. auch S. 50 Anm. 97; 292 Anm. 104.

³⁹ J. Heckel, a.a.O., S. 124 ff., 117 ff.

⁴⁰ Hier liegt die Ähnlichkeit zu dem „Sprung des Glaubens“ bei Joest auf der Hand.

⁴¹ Zum Letzteren Heckel, a.a.O., S. 61, ferner S. 56: „Das göttliche Ge-liche Gesetz ist nicht nur Leben, sondern wirkt geistliches Leben“. Daß das urständliche Gottesverhältnis für Luther ein ungestörtes und „ungesetzliches“ Rechtsverhältnis war, wird niemand bestreiten wollen, sofern nur der Begriff „Recht“ hier ganz neutral etwa „richtige Verhaltensweise“ meint und sich nicht die scholastische lex-aeterna-Lehre (s. u.) einschleicht. Eine Möglichkeit des Rückgriffs auf die Gerechtigkeit des Urstandes besteht aber nicht. Die „justitia fidei“ ist für Luther vielmehr eine ganz neue eschatologische Größe, das Reich Gottes ein kommendes. An dieser Stelle hat auch R. Bring, Der Glaube und das Recht bei Luther, S. 150–153,

Heckel hat Luther — an der Schrift orientiert — den *mittelalterlichen Begriff des göttlichen Gesetzes radikal spiritualisiert* und damit neu legitimiert und ethisch anwendbar gemacht⁴².

Mehr nicht? Dies könnte doch wohl nur für die Frühperiode Luthers gelten, in der erst einmal den kirchlichen Canones der Nimbus des göttlichen Rechtes zu nehmen war. Die Frage aber, ob Luther nicht diesen *mittelalterlichen Gesetzesbegriff*, von dem Heckel ausgeht und als spiritualisierten doch weiterverwendet⁴³, als solchen überhaupt *gesprengt* oder wenigstens seine theologische Reichweite erheblich eingeschränkt hat, wird nicht gestellt⁴⁴. Ist hier der Theologe nicht kompetent oder der Jurist überfragt? Immerhin will Heckel „den Rechtsbegriff der Rechtfertigung“ bei Luther endlich klären⁴⁵. Wenn dies aber so weit abseits von der Fragestellung „Gesetz und Evangelium“ und unter der Vorherrschaft des Oberbegriffes „lex“ versucht wird, liegt mindestens die Befürchtung nahe, daß hier leicht nicht nur das ganze evangelische Gottesverhältnis ein „gesetzliches“ Vorzeichen bekommen, sondern vor allem auch Luthers eigentlicher theologischer Gesetzesbegriff verstellt werden könnte.

Beides scheint uns bei Heckel in gewissem Maße der Fall zu sein, und zwar wird dies bereits an seiner einseitigen Auswahl und Behandlung des Materials klar. Es dürfte allerdings für jeden juristisch nicht besonders vorgebildeten Leser schwer fallen, sich ein ganz gerechtes und angemessenes Urteil über Heckels imposantes und mühevolltes Werk zu bilden. Was er jedoch vermag, ist erstens, Heckels Behandlung von Luthers Sprachgebrauch nachzuprüfen, welche sich weithin als gleitend und willkürlich erweist⁴⁶. Als Zweites und im Zusammenhang damit

starke Bedenken gegenüber Heckel. W. Maurer, *Lex spiritualis* bei Melancthon, S. 171, 184, 193 f., 197 f., bemerkt hier einen im Geistbegriff liegenden Unterschied zwischen Luthers und Melancthons lex-Auffassung, den H. nicht erkannt hat.

⁴² J. Heckel, a.a.O., S. 28–30, 55–58, 70.

⁴³ a.a.O., S. 21, 26, 29, 70.

⁴⁴ F. Lau stellt sie mit Hinweis auf R. Sohms berechtigtes Anliegen (*Leges charitatis*, S. 80–83).

⁴⁵ J. Heckel, a.a.O., S. 21.

⁴⁶ Heckels eigener Sprachgebrauch dürfte wohl im allgemeinen in sich klar und eine Folge der Geschlossenheit seines Systems sein. Wo sich hingegen seine Konzeption mit dem Quellenmaterial reibt, nimmt er Zuflucht zu der bekannten Freiheit Luthers in der Begriffswahl. Die Behandlung der Texte

wäre eine hier auf breiter Basis freilich nicht mögliche Nachprüfung der Belege auf ihre Tragkraft hin erforderlich, wodurch zweifellos eine ganze Reihe von Schwierigkeiten aufgedeckt würde⁴⁷. Jedenfalls für seine Grundthese eines zweifachen Naturrechtes und zweifachen Naturgesetzes bei Luther kann Heckel keinen einzigen wirklich tragfähigen Beleg beibringen⁴⁸. Entscheidend ist dabei — drittens — die Beobach-

z. B. in Anm. 499 (S. 71) dürfte wohl kaum überzeugen. Dabei müßte doch gerade die Begriffsvielfalt bei Luther besonders vorsichtiges Analysieren im Zusammenhang des Kontextes zur Folge haben. Möglicherweise stellt sich dann heraus, daß sich im Sprachgebrauch Luthers doch manche bisher unbeachtete Konsequenz zeigt, vgl. hierzu auch unten Anm. 48 und 62, ferner P. Althaus, Die beiden Regimente bei Luther, Sp. 131 ff.

⁴⁷ P. Althaus, a.a.O., hat diese Nachprüfung in bezug auf die Regimentenlehre stellenweise unternommen, F. Lau, a.a.O., mit besonderer Ausrichtung auf Naturrecht und Kirchenrecht.

⁴⁸ Auf alle Fälle scheiden aus:

S. 47 Anm. 299 bringt zuerst nur Belege für die zweifache *justitia*, dann eine Stelle aus der 2. Antinomerdissertation (1538, WA 39 I, 460, 21), die ebenso wie die von Anm. 396 (S. 59) einen doppelten *usus* des einen Gesetzes im Auge hat und nicht hierher gehört (s. dazu später S. 27 f. [Anm. 77]).

S. 49 (Anm. 307) ist irreführend, denn WA 11, 262, 3 ff. (Von weltl. Oberkeit 1523) ist absolut nicht der pathetische Beginn der „klassischen“ Ausführung Luthers über die Zweifalt des Rechts“, sondern ist eine beiläufige Bemerkung mitten in einem anderen Zusammenhang, die nur zurückverweist („wie droben gesagt“ Z. 5 unterschlägt Heckel ohne Kenntlichmachung!) auf das, was am Anfang der Schrift — klassisch — über die beiden Reiche gesagt war (S. 249, 24 ff.). Dort aber vermeidet Luther konsequent und betont (S. 250, 10 ff.; 251, 1 ff.) den Ausdruck Gesetz oder Recht für Christi Regiment des Evangeliums (S. 249, 34) und des Geistes, wie übrigens ebenfalls auch im Kontext von S. 262, wodurch sich dort das „zweyerley gesetz“ als uneigentliche Redeweise erweisen und so etwas wie „zweierlei Verhaltensweise“ bedeuten dürfte.

S. 64 Anm. 437: WA 56, 74, 9 und 203, 8 ff. (Röm.-Vorl. 1515/16) vgl. dazu nur F. Lau, a.a.O., S. 81 und unten Anm. 235.

S. 70 Anm. 493: durch WA 40 I, 393, 5 ff. (Gal.-Vorl. 1531) wird wohl die für Luther wesentliche Unterscheidung von *justitia coelestis* und *justitia politica* gedeckt, aber keineswegs der Heckelsche „absolute Gegensatz des geistlichen und des leiblichen Gesetzes“, im Gegenteil, es wird an dieser Stelle ausdrücklich betont, daß die *justitia coelestis* „sine lege“ ist; vgl. dazu S. 97 Anm. 732 (WA 39 I 461, 7 ff.), wo Heckel die gleiche Vermen-

tung, daß die bei weitem überwiegende Mehrzahl aller für Heckels fundamentale Thesen möglicherweise brauchbaren Belege, besonders in den entscheidenden Abschnitten über das „göttliche Naturgesetz“ und entsprechend dann über die „lex Christi“ und „lex charitatis“ den Schriften aus Luthers jüngeren Jahren entstammt. Es wird durchaus weithin zutreffen, daß Luther mit „den drei Kapiteln der mittelalterlichen Rechtslehre mit der Überschrift *ius naturale, ius divinum (positivum), ius humanum*“ und den dazugehörigen *lex*-Begriffen⁴⁹ im Laufe seines Werdeganges zunächst so verfahren ist, wie Heckel es schildert⁵⁰. Danach hätte Luther die beiden ersten Größen zusammengezogen und der dritten gegenübergestellt, also die mit der *lex naturae* identische *lex divina* „spiritualisiert“ und die *lex humana* sozusagen „carnalisiert“ zum Reich der Welt (= Zornesreich Gottes). Dies wäre aber — abgesehen von der Frage der Richtigkeit der Darstellung Heckels im einzelnen — dann noch nichts weiter als eine durch die *augustinische* Zwei-Reichelehre und einen radikaleren Sündenbegriff bewirkte Modifizierung innerhalb des scholastischen Schemas eines ab-

gung von *lex* und *justitia* (und auch Recht) vornimmt. *Luther spricht eben nicht von lex carnalis gegenüber lex spiritualis sondern von zwei Gerechtigkeiten gegenüber einem Gesetz: „iustitia(!) carnalis damnatur et iudicatur per legem (!) spiritualement (d. h. nach dem Kontext: durch das geistlich verstandene und gefühlte Gesetz im usus theologicus). Auch A. Siirala, Gottes Gebot ... , S. 295 Anm. 114, versteht die letztgenannte Stelle ebenso wie Heckel von einem doppelten Gesetzesbegriff aus. Seine Aufteilung von „statutum“ und „jus“, auf die er hier verweist (S. 29 ff.), bezieht sich bei Luther (Anm. 34) jedoch auf die doppelte Relation der Gesetzesforderung auf Gott und die Mitmenschen (darüber s. u.), welche Gestalt wird in den beiden Regimenten, die dazu noch hier im Falle Israels eine besondere heilsgeschichtlich bedingte „Vermischung“ eingegangen sind. Bei der S. 33 Anm. 47 angeführten Stelle merkt man vollends, wie sich die Fragestellung „Gesetz — Evangelium“ und die Vorstellung vom verschiedenen usus des einen Gesetzes für Luther vorlagert.*

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 33. Die ausdrückliche Feststellung der vollen Synonymität von *jus* und *lex* erfolgte übrigens erst durch die tridentinischen Theologen, vgl. F. X. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther, S. 103 (dort Belege). Bei Occam kommen nur erst gelegentliche Begriffsverwischungen zwischen *jus* und *lex* vor, vgl. W. Kölmel, Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham, S. 81 Anm. 181.

⁵⁰ J. Heckel, a.a.O., S. 28–30 und die hierfür höchst lehrreiche nähere Ausführung im zweiten Abschnitt des zweiten Teils, S. 46–135.

gestuften Gesetzesbegriffes, obgleich auch dies schon ein erheblicher Schritt ist. Bleibt aber Luther wirklich an jener Stelle stehen?

H. B o r n k a m m hat dazu inzwischen überzeugend gezeigt, „daß man Luthers Anschauung nicht dort schon in ihrer Gesamtausdehnung und ihrem ganzen Reichtum zu Gesicht bekommen kann, wo er mit der augustinischen Zwei-Reiche-Unterscheidung die mittelalterliche Ideologie kritisch auflöst, sondern erst dort, wo er zugleich beide in das göttliche Wirken in der Welt hineinzustellen lehrt, an dem der Christ als Christ wie als Bürger teilhat. Das geschieht begreiflicherweise nicht schon in den frühen Vorlesungen, sondern erst in langsamer Entfaltung, in dem Maße wie ihn die Probleme der rechten Orientierung des Christen in der Welt bedrängen.“⁵¹ Bornkamm meint die Verknüpfung des Reichs- und des Regimentsgedankens, wie sie in den Schriften Luthers von den 20er Jahren ab vorliegt.

Hier muß vor allem auch der damit zusammenhängende wichtige Umstand beachtet werden, daß Luther je länger je weniger den Begriff „lex“, besonders das deutsche „Gesetz“, hören und selbst gebrauchen kann, ohne nicht gleich seine paulinische Ausrichtung und seine geistliche Abgründigkeit mitzuempfinden. Heckel selbst hat vorweg sehr schön Luthers Erfahrung der furchtbaren Herrschaft des Gesetzes beschrieben, seine Radikalität, Unerfüllbarkeit und seinen Fluch⁵².

⁵¹ H. B o r n k a m m, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, S. 42. Zu den besonderen Schwierigkeiten bei der Auffassung der Zweireichellehre bei Heckel hat P. A l t h a u s, Die beiden Regimente bei Luther, und Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, mit schwerwiegenden Argumenten Stellung genommen, ohne von H., Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, eine wirklich befriedigende Antwort erhalten zu haben, denn H. beruft sich auch hier wieder fast ausschließlich auf Luthers augustinisch gefärbte Frühtheologie, was auch H. Bornkamm (a.a.O., S. 28 Anm. 9 und S. 44 Anm. 54) bemerkt hat. Zur Sache vgl. E. K i n d e r, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther. Die Differenz zwischen Althaus und Kinder (vgl. Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, S. 42 Anm. 3) mag hier auf sich beruhen, da sie mehr das Augustinverständnis betrifft. K. weist zu Recht auf den Unterschied zwischen Augustin selbst und seiner mittelalterlichen Rezeption, aber auch auf die für uns wichtige Verschiedenheit des früheren und späteren Luther in bezug auf seine Augustinabhängigkeit hin (a.a.O., S. 32). Auch dies wird wieder aufgegriffen und weitergeführt bei H. Bornkamm, a.a.O., S. 35 ff.

⁵² J. H e c k e l, a.a.O., S. 22 ff.

Doch scheint es nach Heckel so, als sei die Anfechtung für Luther letzten Endes doch so wenig mit jeder Begegnung des Menschen, zumal des Christen mit dem Gesetz verknüpft, daß er den Begriff „Gesetz“ weiter unbesehens als Zentralbegriff für eine „Rechtsordnung im Reiche Christi“ verwenden könnte⁵³. Demgegenüber spürt Luther aber doch wohl einen inneren Widerwillen gegen die Anwendung von „rechtlichen“ Begriffen für das Reich Christi, wenn er auch nicht ganz ohne sie auskommt. Diese richtige Empfindung Sohms läßt sich wohl bei Luther nachweisen. Luther ist es nämlich sogar schon bei dem Begriff „iustitia“ und „gerecht“ für die Gerechtigkeit Gottes und die dem Glauben zugesprochene und in der Liebe wirksame Gerechtigkeit der Christen nicht ganz wohl, er möchte eigentlich lieber auf schlicht deutsch von „Frommsein“ sprechen⁵⁴, um den qualitativen Unterschied des theologischen vom philosophischen und juristischen Gerechtigkeitsbegriff festzuhalten⁵⁵. Es läßt sich genau verfolgen, wie deswegen Luther den augustinischen und scholastischen Sprachgebrauch, nach dem „lex“ der Oberbegriff über Gesetz und Evangelium (lex vetus — lex nova; lex literalis — lex spiritualis) war, zunächst wohl unverändert

⁵³ Die Anfechtung wird mystisch umgedeutet (a.a.O., S. 64) oder mit dem ethischen Konflikt verwechselt, s. Register. Für H. war Luthers „Schicksalsfrage“ gleichsam nicht so sehr „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, als vielmehr die Frage nach dem richtigen Gerechtigkeitsbegriff (a.a.O., S. 20), ist dieser geklärt, dann können „jus“ und „lex“ auch für das Reich Christi weiterverwandt werden, und zwar nicht als uneigentlich im Sprachgebrauch: die lex Christi ist in strengem Sinne lex nova (a.a.O., S. 125). „Es gibt also nur ein christliches Naturgesetz“ (a.a.O., S. 134). F. Lau, *Leges charitatis*, S. 80, fragt hier mit Recht: „Ist es wirklich luthergemäß und luthergerecht, das „Gesetz“ im Urstand und unter Christo als ‚göttliches Naturgesetz‘ zu bezeichnen ...?“

⁵⁴ Vgl. z. B. WA 2, 43, 4 f. (*Sermo de tripl.iustitia* 1518); 10 I, 2, 36, 4 ff. (*Adventspostille* 1922); 20, 577, 1 ff. (*Pred.* 1526); WA DB VI, 444 (*Randbem. zu Matth. 9, 13*). Eine besondere Untersuchung über Luthers Verständnis von „fromkey“ (= nhd. gerecht, rechtschaffen) dürfte zweifellos von Interesse für die Rechtfertigungslehre und das Problem „Gesetz — Evangelium“ sein.

⁵⁵ Vgl. oben Anm. 26 ff. Über die grundlegende Unterscheidung der theologischen und moralphilosophischen (juristischen) Betrachtungsweise s. jetzt L. Haikola, *Studien zu Luther und zum Luthertum*, S. 19 ff., 24 ff., 40 ff.; vgl. H. Olsson, *Grundprobleme ...*, S. 92 ff., 203 ff.; zum psychologischen Hintergrund H. Liermann, *Der unjuristische Luther*.

beibehält, im Laufe seiner theologischen Entwicklung aber doch mehr und mehr abstreift⁵⁶. Das kommt bei Heckel nicht in den Blick, da er sich, wie gesagt, bei der Begründung seines Systems fast durchweg auf Luthers Frühschriften stützt, wo noch weithin diese traditonelle Rede-weise vorherrscht, und er versteht deswegen auch das spätere Material, in dem natürlich auch noch Aussagen im Stile der frühen vorkommen können⁵⁷, ganz von da her⁵⁸. Ist aber von Luther das „*omnis lex est lex mortis, ire et peccati*“⁵⁹ erst einmal so betont ausgesprochen, dann lassen sich die Früchte des Evangeliums, die neuen Werke nicht mehr so

⁵⁶ In den Dictata s. Psal. 1513: WA 3, 96, 26: „*Lex autem spiritualiter intellecta est idem cum Evangelio.*“ 3, 451, 24: „*evangelium vocale et litterale est impossibilis lex, nisi deus ipsum intus doceat*“; vgl. 3, 200, 35 ff.; 3, 641, 19 ff. Hier ist Christus der Autor des evangelischen Gesetzes, d. h. er gibt Gnade zur Erfüllung dazu (vgl. E. V o g e l s a n g, Die Anfänge von Luthers Christologie ..., S. 142). Die Figuralstruktur des alten Geschichtsdenkens (H. Martin M ü l l e r, Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther, S. 39–44) bildet wohl die philosophische Grundlage für den Oberbegriff *lex* (*Lex vetus* behält immer die Ausgangsbedeutung des Alttestamentlichen), die Prädestination die theologische Grundlage (A. G y l l e n k r o k, Rechtfertigung und Heiligung, S. 35 f.). Vgl. ferner WA 56, 408, 2 ff., 18 ff. (Röm.-Vorl. 1515/16); 1, 126, 7 (Pred. 1517), aber auch noch später zuweilen: 10 III, 402, 15 ff. (Sermon 1522), W. v. L o e w e n i c h, Luther als Ausleger der Synoptiker, S. 71, verzeichnet diese Stelle als eine Ausnahme im Stile der Frühzeit (*Evangelium* = *spiritualis lex*). S. u. Anm. 235.

⁵⁷ Solche Stellen finden sich vor allem später dort, wo die exegetische Aufgabe gestellt war, mit dem alttestamentlichen Verständnis des Gesetzes als Heilsbund fertig zu werden, vgl. H. B o r n k a m m, Luther und das Alte Testament, S. 133, der aber nicht besonders herausarbeitet, daß der Begriff *lex* als Bezeichnung von „*Gottesverhältnis*“ im Totalsinn nicht Luthers eigentlichem Sprachgebrauch entspricht. Die lateinische Vorlesungssprache ermöglichte terminologische Rückgriffe, die für den deutschen Ausdruck beim reifen Luther ausgeschlossen waren. Eine befriedigende Untersuchung über den Unterschied und möglichen Zusammenhang von Luthers Gesetzesverständnis und dem des Alten Testaments steht noch aus.

⁵⁸ J. H e c k e l, a.a.O., S. 47 Anm. 299, S. 59 Anm. 396, dazu unten S. 28 f. und Anm. 77, 84. Auch A. S i i r a l a bleibt in dem frühen Schema *lex spiritus* — *lex litterae* hängen (a.a.O., S. 33 ff., 49, 190, 308), sein Oberbegriff ist „*Gebot*“.

⁵⁹ WA 57 II, 80, 24 ff. (Gal.-Vorl. 1516/17), hier wendet sich das „*omnis*“ noch allein gegen die Abtrennung der *lex moralis* von der *lex ceremonialis*.

leicht unter den Begriff *lex spiritualis* fassen⁶⁰. Luthers Verständnis des paulinischen Gesetzesbegriffes⁶¹ kommt in seiner Terminologie erst allmählich und zumal in der weniger belasteten deutschen noch müheloser zum Tragen.

Gegenüber der vollen Kraft des Evangeliums rückt also im Zuge des Denkens Luthers alles Gesetz und alles Reden davon je länger je mehr auf eine Ebene. Der zweite Grundtyp der Interpretation von Luthers Gesetzesauffassung wird dieser Entwicklung in Luthers Denken nicht ganz gerecht. Dabei erfolgt durch die erste Gruppe um Althaus nur eine leichte und durch Gegengewichte neutralisierte Verschiebung, Heckels Ansatz mit seinem Bemühen um eine Abstufung innerhalb des Gesetzesbegriffes und seiner Aufweichung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium durch den Oberbegriff „*lex*“ über einem doppelten Naturrecht scheint hingegen hinter den evangelischen Ansatz in vorreformatorische Bahnen zurückzulenken. Dieser Eindruck wird sich bei einer kurzen Übersicht über die Entwicklung der Auffassung Luthers von den *usus legis*, den verschiedenen Gebrauchsweisen des einen Gesetzes noch verstärken.

3. Die Einheit des Gesetzes als Voraussetzung der Lehre vom *duplex usus legis*

Die Frage nämlich, welche theologische Bedeutung die Distinktionen zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, himmlischem und irdischem Gesetz, geistlichem und leiblichem Gesetz haben, rückt bei Luther allmählich entschieden in den Hintergrund gegenüber derjenigen, ob und wie *das Gesetz als ganzes und eines* geistlich oder bürgerlich in seinem Gegenüber zum Evangelium gebraucht oder mißbraucht wird⁶².

Später umfassender: „*lex semper accusat*“ und total: *omne accusans lex est* (s. u. Anm. 168, 343).

⁶⁰ Das ist auch bei dem ängstlich zurückziehenden „*lex sine lege*“ (WA 56, 203 gegen Heckel, S. 64 Anm. 437) zu beachten. Vgl. A. Gyllenkrok, a.a.O., S. 109 f.

⁶¹ A. Gyllenkrok, a.a.O.

⁶² Das Vorkommen dieser beiden Fragestellungen bei Luthers verschiedenartigen Aussagen über den rechten *usus spiritualis legis* hat L. Haikola, *Usus legis*, S. 106 ff., 134, 151, aufgezeigt; es spiegelt sich wider in seiner Meinung, „daß der Begriff *usus spiritualis* bei Luther einen weiteren Umfang hat als bei den orthodoxen Theologen. Er umfaßt bei ihm nicht nur die negative, sündenaufdeckende und dadurch zu Christus treibende Funk-

H. G e r d e s hat sehr schön dargelegt, wie die Lehre vom doppelten usus des einen Gesetzes erst durch den Schwärmerkampf klare Gestalt angenommen hat, obgleich sie schon vorher latent vorhanden war⁶³, und L. H a i k o l a hat dem systematischen Vergleich von Luthers usus

tion (paedagogus ad Christum), sondern auch die gesamte freie Handhabung des Gesetzes durch den Christen, also die Seite der Funktion des Gesetzes, die von den Orthodoxen zum dritten Gebrauch des Gesetzes gerechnet wird“ (S. 108 f.). H. hat nun aber nicht recht den wichtigen Tatbestand erkannt (trotz S. 129), daß Luther eben im Laufe einer Entwicklung diese ursprüngliche Doppelheit im Begriff des usus spiritualis oder theologicus beseitigt, und zwar so, daß jene „positive“ Seite in Verbindung mit den Begriffen usus spiritualis legis (usus rectus, legitimus usw.) mit der Zeit ganz deutlich zurücktritt, ja verschwindet und der rechte, legitime Gebrauch immer eindeutiger allein die Ungerechten bzw. die caro des Christen betrifft. Damit hat doch wohl zweifellos Luther selbst schon die Entwicklung zur „negativen“ Verengerung des Begriffes des usus spiritualis legis in der Orthodoxie inauguriert (Entsprechendes gilt für die Konkordienformel, vgl. Haikola, a.a.O., S. 31, 60). Die freie christliche Handhabung des Gesetzes, das „dominium“ des Glaubenden über alle Kreaturen, Ordnungen und Gebote (dazu sehr gut a.a.O., S. 142 ff.) drückt Luther später eben nicht mehr so leichthin durch „usus legis“ aus, da dieser Begriff inzwischen ganz von dem Strafamte des Gesetzes her verstanden wird, und schon gar nicht durch „usus spiritualis legis“ (so a.a.O., S. 134, 151). H. bemerkt zwar selber, daß „usus spiritualis“ bei Luther in dem von ihm angenommenen weiteren Sinne „als Terminus technicus“ nur „äußerst selten vorkommt“ (S. 108, Anm. 83), aber er scheint nicht zu sehen, daß schon seine eigenen Belege (Anm. 77, 78, 80, 84) eine klare Entwicklung in Luthers Denken widerspiegeln, in dem der Ususbegriff für das „dominium“ des durch den Geist im Glauben lebenden Christen über das Gesetz überflüssig geworden ist und deswegen der usus spiritualis je länger je ausschließlicher „negative“ Bedeutung erhalten hat. Vgl. die folgenden Anm.

⁶³ Luthers Kampf mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose, S. 105 ff. G e r d e s spricht von einer „Konzentration Luthers auf die ‚geistliche‘ Seite der Gesetzeslehre“ in seinen früheren Jahren (S. 108). Man könnte noch genauer sagen, Luther stellte zunächst den überlieferten Rechts- und Gesetzesbegriff durch das neue Verständnis der justitia dei radikal „coram deo“. Und bei der Bemühung um das „coram hominibus“ im Schwärmerstreit erwies sich jener dann endgültig als unbrauchbar. Der paulinische Gesetzesbegriff siegte. Das bestätigte sich schließlich im Antinomierstreit. L. H a i k o l a, Usus legis, macht sich G.'s historische Einordnung der Entstehung der Lehre vom duplex usus legis nicht zunutze.

legis-Lehre mit der der Orthodoxie eine bedeutsame Untersuchung gewidmet (s. vor. Anm.). Dabei ist nur unbedingt noch zu beachten, daß auch in Luthers Auffassung der Begriff des *usus proprius* (theologicus, spiritualis) legis im Laufe der Zeit eine andere, engere Bedeutung gewonnen hat⁶⁴.

Es ist hierzu aufschlußreich, die Entwicklung von Luthers Auslegung von 1. Tim. 1, 8 und der Anspielungen auf diese Stelle stufenweise zu verfolgen. Aus dieser Schriftstelle („Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, so es jemand recht braucht . . .“) stammt offenbar Luthers Lehre vom *usus legis*. Es sind deutlich vier Stadien der Auslegungsgeschichte zu erkennen, die wir kurz skizzieren wollen.

1. WA 57 II, 72, 1—4, (Gal. Vorl. 1516/17 zu Gal. 2, 18): „Sicut boni predicatorum invehuntur in divicias, voluptates immo in mulieres, non quod mala hec sunt, sed quia malo serviunt usui, ita et universa lex, prima Timothei primo: ‚Bona est, si ea legitime utatur.‘ Non utuntur autem ‚legitime‘, qui eam confidunt superbe.“

Hier steht die Frage, wie der Christ *auf Grund des Gesetzes leben* könnte, noch im Vordergrund. Daß das Gesetz von den Glaubenden positiv und normativ gebraucht werden soll und auch kann, ist noch unbestritten, doch für Luther ist inzwischen die Möglichkeit des Mißbrauchs aufgetaucht. Die *humilitas* ist hier aber doch noch „*conditio sine qua non*“, der Glaube noch in gewisser Hinsicht ein Werk und die Heilsgewißheit daher noch nicht ganz gewonnen⁶⁵.

2. WA 17 II, 121 ff. (Pred. v. 18. März 1525)⁶⁶. Hier stellt Luther noch deutlicher *usus legitimus* und *abusus* des Gesetzes gegenüber, wobei der *usus legitimus* *zunächst* auch wieder ein christliches Handeln mit dem Gesetz in Glaube und Liebe bedeutet, wie aus den vorläufigen Andeutungen auf S. 102 f. und 105 schon hervorgeht⁶⁷. *Dann* aber, in der eigentlichen Auslegung des Verses 8, wo er auf den *Inhalt* des rechten

⁶⁴ Vgl. oben Anm. 62.

⁶⁵ Vgl. A. Gyllenkrok, a.a.O., S. 45 ff., 71 f. und E. Bizer, *Fides ex auditu*, S. 59, 133, 154; ähnlich in den früheren Belegen bei L. Haikola, a.a.O., S. 107, Anm. 78. Hierhin gehört auch noch WA 5, 405, 6 ff. (Op. in Ps. 1519/20): „*Usus* (scil. des Gesetzes und der Zeremonien durch credentes und ignorantes unter dem Papst) autem non est alius legitimus nisi fides et charitas, ut dictum est. Non tamen per hoc legislatores sunt excusati“ (Z. 34).

⁶⁶ Vgl. hierzu L. Haikola, a.a.O., S. 128 f.

⁶⁷ Ähnlich auch WA 10 I, 1, 456 f. (Weihnachtspostille 1522).

Gebrauchs eingeht, gibt es nur noch den *zwingenden (zivilen) und verdammenden (theologischen) Gebrauch*. Hier liegt nunmehr die für Luther immer wichtiger werdende „entscheidende Distinktion“⁶⁸. Mit diesen zwei rechten Gebrauchsweisen wird nun der doppelte Mißbrauch bekämpft: der direkte Gesetzesbruch und die scheinheilige Gesetzesfrömmigkeit. Beides findet sich bei den „iniusti“ und den Christen, soweit sie noch caro und iniusti sind. Der usus legitimus selbst geschieht doppelt durch äußeren Zwang und innere Überführung. Ein usus didacticus legis ist ausgeschlossen, da dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist (V. 9!). Die Frommen haben, was das menschliche und göttliche Gesetz von allen fordert⁶⁹. Darum ist der rechte Gebrauch des Gesetzes nichts als seine *Anwendung auf die Ungerechten* (bzw. auf den Christen qua caro), beim Glaubenden aber ist und wird in Christus das Gesetz *erfüllt* — eine Vorstellung, die das *frühere* Verständnis des usus legitimus immer mehr ablöst. Darum lebt er frei im Geist, nicht mehr aus dem Gesetz. Die vita christiana wird also in dieser Predigt eben nicht mehr unter den „usus legitimus legis“ oder gar den „usus spiritualis legis“ gefaßt⁷⁰.

3. In der Vorlesung über den 1. Timotheusbrief von 1528 (WA 26, 13, 17 ff.) vollends merkt man, wie die beiden usus sich klar herauskristallisiert haben. Die erste Begegnung mit den Antinomern hat schon stattgefunden⁷¹. Das „Daß“ eines usus legitimus ist nicht mehr so unbestritten wie 1516/17. Darum erklärt Luther zunächst an allerlei Beispielen, den Kreaturen, den Sakramenten, dem Wort usw., daß überhaupt ein usus legitimus möglich ist, da vor Gott erst der Mißbrauch, nicht schon das Mißbrauchte böse ist⁷². Daß das Gesetz heilig,

⁶⁸ Anders als L. Haikola (a.a.O., S. 106 Anm. 77 und S. 134), der darunter die zwischen Brauch und Mißbrauch versteht. Dies scheint uns nur für die Frühzeit zu gelten, aber schon eigentlich nicht mehr für diese Stufe der Entwicklung der usus legis-Lehre. Vgl. auch die etwa gleichzeitig aufgestellten fünf „Hauptstücke christlicher Lehre“ am Anfang der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1524/25, WA 18, 65 f. Punkt 1 und 5).

⁶⁹ N.B. in bezug auf Heckel das Zurücktreten der „horizontalen“ Fragestellung der Scholastik, obgleich die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Gesetz nicht verschwindet.

⁷⁰ Anders L. Haikola, a.a.O., S. 109 Anm. 84 (vgl. oben Anm. 62). Weitere Belege aus diesem Übergangsstadium bei G. Heintze, a.a.O., S. 83, ferner WA 14, 612, 21 (Deut. Mosi cum annot. 1525), wo auch usus in plenitudo übergeht.

⁷¹ WA 26, 15, 24 ff. spielt Luther darauf an.

⁷² Hierzu vgl. jetzt E. Wölfel, Luther und die Skepsis, S. 202 ff.

gerecht und gut ist, hat Luther ja nie bestritten. Damit ist aber noch nichts über die Art des *usus legis* gesagt, die Luther hier im Auge hat. Er will mit diesen Beispielen nur erst die *Legitimität des „Daß“ eines Gebrauches überhaupt* beweisen, nicht mehr — wie einst — die Möglichkeit eines positiven und normativen *usus spiritualis in fides* und *caritas* für die christliche Ethik. Denn der *usus legitimus* selbst wird jetzt ganz *eindeutig und ausdrücklich auf die impii und die caro eingeschränkt* (15, 30 ff.; 16, 22 ff.; 18, 5 ff.), und zwar wieder in der doppelten Erstreckung: „Ibi verus usus, mher soltu dem gsetz nicht geben nisi *cohercere et humiliare sanctos superbos, ut reducantur ad cognitionem* . . . , et *ubi hoc, non amplius legis usus*. (!) . . . Iustus non debet habere legem nisi ad arcendum et revelandum peccatum, multominus tollit.“ (16, 29 ff.) Jedes „3. officium“ legis⁷³ würde zur Gesetzesgerechtigkeit führen und Christus überflüssig machen, an dessen Gesetzeserfüllung der Christ ja teilhaben soll (17, 2 ff.). Damit ist aber der Umfang des Begriffs „*usus legitimus legis*“ stärkstens eingeschränkt (s. o. Anm. 62), was in der zwar stark überspitzten, aber alle früheren Aussagen endgültig klarstellenden Formulierung (in freiem Anschluß an 1. Tim. 1, 9) zum Ausdruck kommt: „Lex est bona, si quis legitime (scil. utatur): si sciat legem *non positam sibi*.“ (17, 16 f.) Der gebraucht das Gesetz richtig, der weiß, daß es nicht ihm selbst gegeben ist, sondern den Ungerechten (so nach dem Kontext zu verstehen). Der legitime Gebrauch des Gesetzes findet nicht eigentlich mehr im „neuen Leben“ des Christen statt, sondern nur bei den Ungerechten und soweit der Christ noch Fleisch ist.

4. Dabei bleibt Luther dann in der Folgezeit. Vor allem in der großen Galaterbriefvorlesung von 1531 kommt die Lehre vom doppelten, theologischen (geistlichen) und politischen (zivilen) Gebrauch des *einen* Gesetzes voll zum Tragen⁷⁴. Auch hier richtet sich der doppelte *usus legitimus* überall, gerade auch in der mehrfachen Bezugnahme auf 1. Tim. 1, 8 f., nur gegen die *homines impii* und halben Christen „ut arceantur civiliter et terreantur theologice.“ (WA 40 I, 620, 10 f.) „Sic semper lex debet intelligi, quod loquatur de iustificandis, iustificati sunt

⁷³ Daß an dieser Stelle, wie aus der Nachschrift deutlich zu ersehen ist, eine *ausdrückliche Ablehnung des tertius usus normativus legis* vonseiten Luthers vorliegt, scheint in der Debatte über diese Frage noch nicht bemerkt worden zu sein.

⁷⁴ Z. B. WA 40 I, 476 ff., 530 ff., 620.

extra omnem legem.“ (530, 24 f.) Der usus spiritualis meint jetzt klar die „theologische“ (strafende und überführende) Seite des doppelten usus legitimus legis⁷⁵.

Dieser Sachverhalt liegt auch in den Antinomerdputationen vor. In verschiedenen Formen tritt hier der duplex⁷⁶ usus des einen Gesetzes auf, in der 2. Disputation sogar einmal in der Verkleidung der traditionellen Begrifflichkeit von lex spiritualis (nova) und lex litterae (vetus). Aber auch hier ist nach dem Kontext, in dem „lex spiritualis“ gleich erläutert wird, ganz deutlich, daß nichts anderes als der doppelte usus des einen Gesetzes gemeint ist und mit „lex spiritualis“ speziell das überführende und strafende officium legis: „quasi (!) lex dicat: Ego spiritualis sum, hoc est (!), cor purum et spirituale requiro (!), non

⁷⁵ Hierzu gehört auch WA 40 III, 184, 14 ff. (In XV Psal. grad. 1532/33): „Lex Sacra, bona, si legitime utaris. Utere contra non iustos, Sanctos; abusus pertinet ad Sanctos.“

Die beiden einzigen späteren Belege, aus der Großen Gal.-Vorl., die Haikola zur Stützung seines ausgeweiteten Verständnisses (oben Anm. 62) vom „usus spiritualis“ (Haikola, a.a.O., S. 109 Anm. 84) zur Verfügung hat (S. 107 Anm. 77), stützen gerade unsere These von der Einschränkung des Begriffsumfangs: WA 40 I, 430, 9 ff. spricht gar nicht von einem usus spiritualis legis, sondern erörtert die Frage der Erfüllung durch die justificati (per fidem); auch hier erweist der usus theologicus nur die Nichterfüllung und hat keine weitere Bedeutung. WA 40 I, 480 ff. kommt „usus spiritualis“ genau in der engen Bedeutung des verdammenden „usus elencticus“ vor wie bei den orthodoxen Theologen!

⁷⁶ Ausdrücklich WA 39 I, 441, 2 ff. Einen tertius usus (normativus) legis in renatis lehrt Luther auch in den Antinomeresen und -disputationen nicht (vgl. W. Elert, Eine theologische Fälschung ...). Anstelle einer ausführlichen Analyse der betr. Texte können wir hier nur auf L. Haikolas stillschweigende Auseinandersetzung mit W. Joest verweisen (Usus legis, S. 84 ff. passim). J. (vgl. Gesetz und Freiheit), S. 131 ff., läßt zwar den Begriff „Gesetz“ fallen zugunsten von „usus practicus evangelii“ (was durchaus im Sinne Luthers ist), behält dann aber doch unter diesem anderen Namen die „Sache“ des usus normativus legis restlos bei, zumal für ihn ja Gesetz und Evangelium zutiefst und im innersten „Inhalt“ ein „Wille Gottes“ sind. Die Aussagen, die J. aus den Antinomerdisp. heranzieht (S. 74 ff.), laufen im Zusammenhang und im Vergleich mit den anderen Textrezensionen gelesen auf die weitere Geltung des Gesetzes (im ersten und zweiten usus) für die Christen qua caro (und nicht für den Glaubenden als solchen) hinaus. Weiteres dazu unten Anm. 385.

satisfit mihi nisi hilari corde et spiritu per Spiritum sanctum renovato ...⁷⁷.

Zunächst steht also bei Luthers Auffassung vom *usus spiritualis* die Frage im Vordergrund, wie sich das universale Gesetz in seinen verschiedenen Gestalten legitim so gebrauchen lasse, daß man ohne *superbia* damit leben könne. Der rechte *usus legis* wird hier auch weiterhin noch von dem frühen Verständnis der „*lex spiritualis*“ (= *nova lex*)

⁷⁷ WA 39 I, 460, 17 ff. Aber nicht das erneuerte Herz vollbringt das *satisfacere* des Gesetzes, sondern Christus, der dem Herzen seine Erfüllung des Gesetzes zueignet, vgl. auch 436, 13 ff. und unten Anm. 296. Es kommt darauf an, daß das (eine) Gesetz geistlich verstanden und angewandt wird. Dabei übt es sein überführendes Amt aus: „*Quare duplex est lex et dupliciter intelligitur, primo intellexerunt Matthaei 5. Nam et Christus significat hos duplices sensus, cum dicit: Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et phariseorum*“ a.a.O., Z. 21 ff.). J. Heckel, a.a.O., S. 47 Anm. 299; S. 59 Anm. 396, sieht in dieser Stelle merkwürdigerweise einen Beleg für sein doppeltes Naturrecht und Naturgesetz (ähnlich A. Siirala, a.a.O., S. 295 Anm. 144) — als ob sich in Luthers Verhältnis zur *humilitas* seit der 1. Psalmenvorlesung (aus der H. die für ihn wichtigsten Belege nimmt) nicht Erhebliches geändert hätte. Am Kontext wird hingegen sofort klar, daß Luther, wie längst in dieser Zeit, das eine Gesetz in seinem doppelten *usus* meint, woran sich zwei verschiedene Gerechtigkeiten anschließen. Der *lex spiritualis* steht nicht eine *lex carnalis* gegenüber, sondern ein *intellectus* (= *usus*) *spiritualis*, der die *carnalis et externa iustitia legis* verdammt (WA 39 I, 460, 1 ff.; 461, 7 ff.). Die *iustitia legis* aus dem Zwang des *usus politicus* (459, 12 ff.) hält einstweilen notdürftig Ordnung (460, 3 ff.). In Rezension B läuft dieses dann unter „*lex carnaliter intellecta*“ (460, 25). Die von H. postulierte *lex carnalis* als *Derivat* und Gegenstück der *lex spiritualis* (vgl. auch Heckel, a.a.O., S. 70 und 97) ist hier undenkbar, und zwar auch begrifflich (s. u. Anm. 84). Luther hält an der Einheit seines Gesetzesbegriffes sogar so weit fest, daß er *Agricolae* Argumentation, das Gesetz zerstöre sich ja selbst, wenn es die *iustitia legis* verdamme (WA 39 I, 458, 18 ff.) ausdrücklich beipflichtet (*lex legem evacuat*, 461, 10 ff.), wenn nur die beiden *iustitiae* auseinandergehalten werden, wodurch jene Aussage eine uneigentliche wird. Solche Texte zu interpretieren, ohne dahinter die neue *usus legis*-Auffassung zu sehen, geht also offensichtlich nicht an. Vgl. aus derselben Disputation etwas später: „*Ego distinguo legem. Grammaticae et civiliter est quidem omnium, sed theologice et spiritualiter accepta non est omnium, quia paucissimos terret.*“ (483, 14 ff.) Luther distinguirt also nach den Aspekten, ohne den Begriff selbst aufzuspalten.

aus bestimmt. Später aber, besonders seit etwa 1525 und in der großen Galatervorlesung von 1531 ganz deutlich, wird der usus spiritualis oder theologicus immer mehr bestimmt von dem fordernden Strafbt des Gesetzes, das den Menschen zum Glauben und Werke schaffenden, aber doch „gesetzesfreien“ Evangelium treibt, welches seinerseits dann aber kaum noch mit Begriffen wie *nova lex*, *lex Christi* oder *lex spiritualis* ausgesagt werden kann⁷⁸.

So schlägt sich also auch an der Ausgestaltung des Gedankens von dem legitimen Gebrauch des Gesetzes die immer klarere Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die dadurch ermöglichte neue Einheitlichkeit des Gesetzesbegriffes nieder. Worauf Luther, bestimmt durch die Frage nach der Rechtfertigung, also zusteuert, ist das klare *Gegenüber* alles fordernden Gesetzes und *alles Gesetzesgebrauches* zum *Evangelium*. Und was Luther mehr und mehr hinter sich läßt, sind die an der scholastischen Vorordnung der Frage des Weltverhältnisses orientierten mannigfachen Distinktionen innerhalb eines faktisch alles umfassenden Gesetzesbegriffes, wobei die *lex Christi* nur die Spitze der Pyramide darstellte. Bei J. H e c k e l steht jedoch wieder — auch theologisch — die Frage nach dem *legitimus usus legis* im Sinne des in diesem Punkte noch von der scholastischen Fragestellung beeinflussten jungen Luther im Vordergrund⁷⁹. Der Versuch also, eine „Rechtslehre“ Luthers

⁷⁸ So geschieht es noch im Gal.-Komm. 1519 nach dem augustinischen Schema von spiritus und litera (WA 2, 498, 14 ff.), vgl. dazu E. Bizer, S. 141 f.

⁷⁹ J. Heckel, der die Aussagen vom duplex usus legis natürlich auch kennt und S. 90 ff. auswertet (vgl. z. B. Anm. 710), sagt aber dann doch am Schluß seiner Arbeit: „Ein usus legis spiritualiter et corporaliter legitimus ist allein (!) dem gerechtfertigten (!) Menschen möglich.“ (S. 17). Man kann diesen Satz nicht im Sinne des reifen Luther verstehen. Dennoch stellt er bei H. die positive Beziehung her zwischen „Rechtfertigung und Recht“ und begründet eine „göttliche Staats- und Soziallehre“, denn der einsichtige (!) Christ hat (nur er!) „die geistliche Fähigkeit und Vollmacht, das menschliche Recht und die politische Gewalt gemäß dem göttlichen Naturgesetz auszuüben, während der natürliche Mensch besten Falles im Sinn des menschlichen Naturrechts handelt.“ Das in dem Gedankengang S. 178 f.), der die „Fähigkeit und Vollmacht“ aus der „Einsicht“ ableitet, noch fehlende Glied, der Gedanke einer positiven Analogie zwischen den beiden „Rechten“, wird (abgesehen von der unzutreffenden Exegese der paedagogia des Gesetzes in der großen Gal.-Vorl. als „Vorschule“, S. 96 Anm. 721) von dem neuplatonischen Begriffspaar signum — res aus der 1. Psalmenvorlesung geliefert (S. 97 f.), vgl. S. 71 Anm. 496. Daß Luthers

durch Überordnung des Begriffes *lex* über „Rechtfertigung und Recht“ nachträglich zu systematisieren — wenn auch unter Hervorhebung gewisser fundamentaler Unterschiede zum Mittelalter⁸⁰, — führt doch eigentlich mehr in das Denken zurück, von dem Luther sich theologisch (und das heißt auch in Bezug auf seine Ethik) langsam gelöst hat. Die Forschung wird sich somit auch weiterhin „versagen“ müssen, „einen solch geistlichen Gesetzesbegriff als *den* Rechtsbegriff Luthers anzuerkennen“⁸¹, sofern sie sich darüber einig ist, daß die „*lex spiritualis*“ zu dem Gegenbegriff „*lex literalis*“ (und nicht zu einer *lex carnalis*) gehört⁸² und sie zunächst einmal ihren genuinen Sitz in der Frühtheologie Luthers hat, in der die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und eben damit der spezifisch luthersche Gesetzesbegriff sich noch nicht so deutlich herauskristallisiert hatte, daß man mit dem Schwerpunkt hierauf eine Gesamtanalyse gründen könnte. Selbst noch im Galaterkommentar von 1519, wo an sich das „*discrimen inter legem et Evangelium*“ zuerst wirklich deutlich durchgeführt ist, hat es doch „noch nicht die spätere Klarheit und Sicherheit erlangt“, so daß Luther sogar „den Kommentar später ziemlich abschätzig beurteilte“⁸³. Bei dem reifen Luther steht also, wie die Entwicklung der *usus-legis*-Lehre zeigt, nicht mehr die *lex spiritualis* der *lex carnalis* gegenüber, denn

frühe Aussagen aus der Zeit vor der Durchklärung seines eigentlichen Gesetzesbegriffes, zumal die aus der 1. Psalmenvorl., bei der Frage nach dem Recht bei Luther unbrauchbar und irreführend sind, hat schon W. Elert (Morphologie II, S. 46) gezeigt. Überhaupt vermißt man bei H. jede Auseinandersetzung oder wenigstens Erwähnung von Elerts mit außerordentlicher theologischer und juristischer Sachkenntnis geschriebenen Kapitels über „Das Recht bei Luther und Melandthron“ (Morphologie II, S. 334 ff. Hier wird nämlich deutlich (S. 347), daß H.'s doppeltes Naturrecht doch schließlich näher bei Thomas zu stehen kommt als bei Luther (S. 338 f.), vgl. dazu Heckel, a.a.O., S. 88 Anm. 466. Auch R. Bring, Der Glaube und das Recht bei Luther (S. 150 ff.), bemerkt in Heckels Naturrechtsaufassung ein scholastisches Mißverständnis Luthers.

⁸⁰ J. Heckel, a.a.O., S. 55.

⁸¹ a.a.O., S. 21. Daß die „Rechtfertigung“ einen eindeutigen und allgemeingültigen „Rechtsbegriff“ bei Luther enthalte, ist von hier aus also nicht zu belegen.

⁸² W. Maurer, *Lex spiritualis* bei Melandthron, S. 172 f., 191 ff. fixiert hier einen Unterschied zwischen Luther und Erasmus (und in gewisser Hinsicht auch Melandthron).

⁸³ E. Bizer, *Fides ex auditu*, S. 146

diese Unterscheidung ist durch die von Gesetz und Evangelium gegenstandslos geworden. Statt dessen wird die Auffassung von den *zwei usus des einen Gesetzes* neu entwickelt. Wenn dabei die alte Terminologie gelegentlich gebraucht wird (*usus theologicus* — *lex spiritualis*; *usus politicus* — *lex carnalis*⁸⁴), hat das mit der scholastischen Auffassung jedoch nichts mehr zu tun.

4. Die eine Forderung des Gesetzes und die zwei Gerechtigkeiten

Der fortschreitenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entspricht die fortschreitende Unterscheidung der zwei Gerechtigkeiten. Jede Möglichkeit einer positiven und wesenhaften Verbindung zwischen der *iustitia legis* und der *iustitia fidei* (sei es im Sinne der ergänzenden Abstufung oder der Analogie) gehört für Luther der Vergangenheit an⁸⁵. Parallel zu dieser immer deutlicher werdenden Scheidung der beiden Gerechtigkeiten vollzieht sich dagegen ein Zusammenschluß innerhalb des Gesetzesbegriffes zu der verdamnenden Totalforderung im Gegenüber zum Evangelium. Von einer „Zweisamkeit des Gesetzesbegriffes, des geistlichen und des weltlichen“ und von einer daher nötigen „Vorordnung des ersten vor dem zweiten“⁸⁶ kann also beim theologisch ausgereiften Luther keine Rede sein. Gewiß behalten die verschiedenartigen Distinktionen zwischen *lex divina*, *lex humana*, *lex naturae*, *lex civilis*, *lex scripta*, *lex primae tabulae*, *lex secundae tabulae* usw. noch ihren Sinn an ihrem Platz. Aber sofern sie überhaupt in einem *usus* gebracht werden — hier kommt die Kontingenz des alttestamentlichen und neutestamentlichen Predigtamtes ins Blickfeld —, *f o r d e r n* sie alle — auch wo das nicht erkannt wird — im letzten ein und dasselbe, nämlich den vollkommenen Glauben und

⁸⁴ Vgl. oben Anm. 77. Für „*lex carnalis*“ habe ich im späteren Material kein Beispiel gefunden; sollte es vorkommen, was durchaus möglich ist, stände es sicherlich für „*usus politicus, externus*“ o. ä. WA 39 I, 505, 3 f. spricht übrigens nicht, wie das Register (WA 39 II, 450) anzeigt, von „*lex carnalis*“, sondern in paulinischer Weise vom „Gesetz der Sünde“ (= Natursünde): „*haec lex seu(!) carnalis illa natura(!) infecta veneno sathanae*“. Nach W. Maurer, a.a.O., S. 192, ist der Begriff der *lex spiritualis* (für Christus) schon in der 1. Galaterbriefvorl. Luthers nur sehr un- eigentlich gebraucht, im Unterschied zu Melancthon.

⁸⁵ S. oben Anm. 27, 54, 77.

⁸⁶ J. Heckel, a.a.O., S. 182.

die vollkommene Liebe⁸⁷. Erst bei der Frage der Erfüllung oder Nichterfüllung⁸⁸ tritt ein „absoluter Gegensatz“ auf, aber nun nicht wieder ein Gegensatz zwischen zwei oder mehreren Gesetzen, zwischen verschiedenen Forderungen, von denen die eine besser oder weniger impossibilis wäre als die andere, sondern zwischen zwei Gerechtigkeiten, nämlich dem menschlichen Versuch der Erfüllung durch Werke, den Gott als Erhalter erzwingt, aber als Richter verdammt⁸⁹, und der Erfüllung Christi, an welcher der Glaube teilhat. Dies hat H. Olsson⁹⁰ klargestellt: „In Bezug auf die beiden Begriffe Natürliches Recht und Göttliches Recht bedeutet das, daß *jeder Mensch durch das natürliche Recht eo ipso vor die Forderung gestellt ist, dem göttlichen Recht zu entsprechen*. Naturrecht und göttliches Recht sind in Bezug auf die gestellte Forderung, von hier aus betrachtet, identisch. Auf der anderen Seite beweist der natürliche Mensch, wenn er sich anstrengt, der in der Vernunft gegebenen Gottesvorstellung zu entsprechen, nur, daß er in Feindschaft gegen Gott steht. Dies bedeutet, daß der Mensch, wenn er sein Handeln unter Anleitung des natürlichen Rechts gestaltet, zu einer Art des Handelns kommt, die gegen das göttliche Recht streitet, welchem allein der Christ durch den Glauben entsprechen kann. Wenn Luther hinsichtlich des ersten Momentes mit der katholischen Anschauung übereinstimmt, wonach nämlich das göttliche Recht und das natürliche Recht einerseits in Bezug auf das, was gefordert wird, identisch sind, so unterscheidet er sich durch das letztere radikal von jener. Nach katholischer Anschauung stellt nämlich das natürliche Recht ein positives Vorstadium zur *lex divina* dar.“⁹¹

⁸⁷ Vgl. WA 39 I, 384 ff. (Ant.-Disp.) und L. Haikola, Studien zu Luther, S. 33, 74 ff., 95, 99 ff.

⁸⁸ An dieser Stelle sieht auch R. Bring (Der Glaube und das Recht nach Luther, S. 147 Anm. 13) eine Schwäche von Heckels Arbeit.

⁸⁹ *Die justitia civilis ist bei Luther wie bei Melancthon „Werk- und Lohn-gerechtigkeit“*, vgl. F. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 39, gegen eine Formulierung Törnvalles; ebenso L. Haikola, Usus legis, S. 103 Anm. 65 und S. 106 Anm. 76; W. Elert, Morphologie I, S. 65 f. und oben Anm. 48.

⁹⁰ H. Olsson, Grundproblemet i Luthers socialetik, S. 93 f. (Hervorhebung von uns). Bei O. ist der Oberbegriff „Recht“ nicht so gefährlich wie bei Heckel, da er Forderung und Erfüllung genau auseinanderhält.

⁹¹ Für H. Olsson (S. 97 ff.) liegt übrigens ebenfalls die Lösung der Frage von „Rechtfertigung und Recht“ offenbar in Luthers Anschauung vom doppelten usus des einen Gesetzes. Aber ein „geheimes Walten der *justitia*

Es wäre nun interessant, wenn auch hier zu weitläufig, einmal genau zu verfolgen, wo überall in der neueren Lutherliteratur die Doppelheit der Gerechtigkeit zurücktritt und folgerichtig ein zweifaches Gesetz im Sinne einer zweifachen Forderung auftaucht. Bei Heckel und Siirala ist das offenkundig⁹², sie stehen in dieser Beziehung in einer Linie mit K. Holl, der sich bekanntlich gegen E. Troeltschs

coelestis' in der *'iustitia civilis'*“ (so J. Heckel, a.a.O., S. 98 und A. Siirala, a.a.O., S. 266 Anm. 291, Hervorhebung von uns) ist für den reifen Luther undenkbar, sondern allein ein doppeltes Walten Gottes in beiden Regimenten und beiden Gerechtigkeiten, wie auch aus den Belegen H.'s und S.'s immer wieder hervorgeht (Heckel, S. 99 Anm. 746, Siirala a.a.O.), vgl. oben Anm. 79, 84.

- ⁹² S. vor. Anm. Heckel weiß von zwei verschiedenen Liebesgeboten (a.a.O., S. 67, 128 Anm. 1034). Vgl. ferner den von F. Lau (Leges charitatis, S. 83) als „wahrhaft gefährlich“ bezeichneten Satz Heckels (a.a.O., S. 147): „Die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit, d. h. des Naturgesetzes sind viel größer als diejenigen, die im menschlichen Recht festgelegt sind.“ (Vgl. dazu aber nur WA 17 I, 113, 10 ff.; 116, 7 ff., Pred. 1525!) Lau (a.a.O.) fragt: „Aber ist das nun überhaupt ein lutherischer Gedanke, daß das Christusgesetz das natürliche Gesetz überhöht, daß ein Ergänzungsverhältnis zwischen beiden besteht?“ Offenbar nicht, denn ein „Ergänzungsverhältnis“ in Bezug auf die Forderung würde einen wesentlich einheitlichen Begriff der Gerechtigkeit voraussetzen. Lau weist hier mit Recht auf Luthers „doppelten Ansatz“, das in der Anfechtung erfahrene „Gott wider Gott“ hin. Das Kreuztragen der Christen gründet nicht in einer neuen und höheren Forderung, sondern in der neuen Gerechtigkeit, die mit Christus die Konsequenz und den Fluch des einen göttlichen Gesetzes trägt (Lau, a.a.O., S. 83 f., 79; L. Haikola, Studien zur Luther, S. 33; ders., Usus legis, S. 118). A. Siirala scheint ein ähnliches Ergänzungsverhältnis zwischen „ius“ und „statutum“ anzunehmen (a.a.O., S. 29 ff., 49 f., vgl. oben Anm. 48). Er meint sogar, das radikale Befehlen Christi sei für Luther direkt identisch mit dem Evangelium, da hier der neue Mensch offenbart werde: „Christi Auslegung der Gebote ist das Evangelium“ (a.a.O., S. 305); „Diese Offenbarung des Willens Gottes mitten unter der Bosheit der Menschen: das ist Evangelium“ (a.a.O., S. 307); „in seinen Befehlen wird das erfüllt, worauf alle Gebote und Vorschriften zielten“ (a.a.O.). Luthers Auffassung von Christi Gesetzeserfüllung ist dagegen allein mit Kreuzestod und Auferstehung verknüpft, diese wird dem Glauben im Evangelium mitgeteilt und nicht durch das uneigentliche Amt Christi der geistlich radikalierenden Gesetzesinterpretation (s. unten Anm. 296 und L. Haikola, Studien zu Luther, S. 104 ff.)

Vorwurf einer lutherischen „doppelten Moral“ wandte⁹³. Holl ging nämlich bei seinem Verständnis der Gerechtigkeit ebenso wie Troeltsch von dem unter einem Wertaspekt stehenden Begriff der allgemein menschlichen und christlichen „Sittlichkeit“ aus⁹⁴ und kam, da er letztere mit Recht bei Luther nicht als gespalten zu sehen vermochte, also um eine „doppelte Moral“ zu vermeiden, zu Ansätzen einer doppelten *Forderung*: „auch der *Inhalt* des von der reinen „Vernunft“ aus zu Fordernden bleibt hinter der wahren, d. h. christlichen Sittlichkeit zurück“⁹⁵. Er unterscheidet demgemäß bei Luther eine natürlich vernünftige Billigkeit und eine „wahre“ Billigkeit, d. h. „ein am christlichen Liebesgedanken geschultes Empfinden“⁹⁶. Holls Unterscheidung dürfte nicht unrichtig sein in Bezug auf die Verschiedenheit der die Epikie übenden Subjekte und die damit jeweils anvisierte Gerechtigkeit, keineswegs aber in Bezug auf die Billigkeits*forderung*. Wäre diese nicht als Einheit aufgefaßt, wäre der Vorwurf der doppelten „Sittlichkeit“ tatsächlich nicht abzuweisen. Als Folge davon aber gerät die Doppelheit, die sich nun wirklich in diesem Zusammenhang bei Luther findet, nämlich die der zweifachen *iustitia*, bei Holl in Gefahr, durch den gemeinsamen Oberbegriff „Sittlichkeit“ verwischt zu werden: Luther „drückt durch die Vereinerleung mit dem Naturgesetz nicht die christliche Sittlichkeit auf ein bescheidenes Maß herab, sondern deutet umgekehrt die Aussage des natürlichen Gewissens ins Christliche hinauf“⁹⁷. Dies wäre wiederum nur richtig hinsichtlich der Forderung, die das natürliche Gewissen stellt, nicht aber hinsichtlich der natürlichen Sittlichkeit als solcher⁹⁸.

Nicht das Gesetz als Forderung und das Evangelium als Gabe bilden somit hier die entscheidende Distinktion, sondern eigentlich zwei Forderungen: Ein natürlich „Seinsollendes“ einerseits⁹⁹ und die „höchsten

⁹³ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze I*, S. 281 ff.; zur Korrektur an Holl: F. Lau, „Äußerliche Ordnung“ und „weltlich Ding“, S. 42 ff.; H. Olsson, *Grundprobleme*, S. 15 ff., 68 ff., 202 ff.; W. Eiert, *Morphologie II*, S. 340, 347. Vgl. o. Anm. 27.

⁹⁴ Vgl. R. Johannessson, *Person och gemenskap*, S. 246 Anm. 62.

⁹⁵ K. Holl, a.a.O., S. 246.

⁹⁶ a.a.O., S. 264; vgl. dazu die Kritik von F. Lau (a.a.O.), H. Olsson, a.a.O., S. 30 ff., J. Heckel, a.a.O., S. 85 Anm. 662.

⁹⁷ K. Holl, a.a.O., S. 247; vgl. H. Olsson, a.a.O., S. 17 f.

⁹⁸ Zur Unmöglichkeit eines „Ergänzungsverhältnisses“ s. o. Anm. 27, 92.

⁹⁹ K. Holl, a.a.O., S. 243 Anm. 2 (gegen Troeltschs „Eigengesetzlichkeit“ des Seienden).

Maßstäbe“ und „Antriebe“ der christlichen Liebe andererseits¹⁰⁰. Ähnlich wie bei Heckels leiblichem und geistlichem Naturgesetz und Siiralas statutum und ius besteht hier ein „horizontales“ Ergänzungsverhältnis (s. o. Anm. 92).

Demgegenüber und unbeschadet aller Verdienste Holls dürfte aber doch E. Troeltsch die Einheit aller Gesetzesforderung bei Luther insofern besser erfaßt haben, als er (trotz seiner schlechteren Quellen und einer gewissen Verwischung der Unterschiede zwischen Luther und dem orthodoxen Luthertum) die Wichtigkeit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die Theologie Luthers noch deutlicher herausgestellt hat — wenngleich er selbst dann theologisch überhaupt davon Abstand nahm¹⁰¹. Für Troeltsch gibt es bei Luther im Grunde nur ein Gesetz — die Totalität der im Dekalog bestätigten Ordnungen, d. h. die sich in den faktischen äußeren Verhältnissen aussprechende idealnaturrechtliche Forderung — im Gegenüber zum Evangelium für die Seelen, denen eine reine Liebesgesinnung geschenkt wird. Und daraus resultiert dann beim Christen die „doppelte Moral“ eines gesetzlichen und eines evangelischen Handelns und die verhängnisvolle Spaltung in Christ- und Welperson. Diese mit Recht viel kritisierte Auffassung Troeltschs gibt aber — wenn auch in gröbster Verzerung — wenigstens noch die äußeren Umrisse der Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium und seines doppelten Gerechtigkeitsbegriffs richtig wieder¹⁰².

Wir werden nämlich noch genauer sehen: gerade in seinem Charakter als Forderung, welche, äußerlich verstanden, zu der bürgerlichen

¹⁰⁰ a. a. O., S. 231, 246.

¹⁰¹ Vgl. R. C. Schultz, Gesetz und Evangelium, S. 194 ff. (in Übereinstimmung mit W. Elert). „Für sich und seine Zeit hat Troeltsch dies Problem am klarsten dargestellt ... Während man am Anfang des 19. Jahrhunderts die lutherische Lehre von Gesetz und Evangelium ablehnte, ohne sich ihrer Wichtigkeit bewußt zu sein, lehnte man sie am Anfang des 20. Jahrhunderts im vollen Bewußtsein ihrer Bedeutung ab.“ (S. 197).

¹⁰² Vgl. E. Troeltsch, Die Soziallehren ..., S. 488 ff., 524 ff.; ders., Das christliche Naturrecht, S. 156 ff. Die Verzerrung besteht hauptsächlich in der unsachgemäßen Vorordnung der Frage nach der „Sittlichkeit“ (vgl. oben Anm. 27 den Unterschied zwischen Doppelmoral und zweifacher Gerechtigkeit!), dem Mißverständnis des jede wirkliche „Eigengesetzlichkeit“ ausschließenden Schöpfungs- und Ordnungsbegriffes bei Luther und in der für Luther so nicht zutreffenden „Verinnerlichung“ des Glaubensbegriffes. Zur Auseinandersetzung mit T. vgl. die oben Anm. 93 genannten Arbeiten.

Gerechtigkeit führt und, ins Gewissen gedungen, nur anklagt und tötet, faßt sich für Luther alles Gesetz, das natürlich vorliegende wie das in der Schrift und der Kirche entgegentretende, gegenüber der Gabe der Glaubensgerechtigkeit durch das Evangelium als eins zusammen: auch das christliche Liebesgebot (als Forderung) ist zunächst allgemeines Gesetz und nicht ein Evangelium, kein Vergebungswort¹⁰³.

5. Die Bedeutung des Predigtproblems für die Frage der Einheit des Gesetzesbegriffes

Im ständigen Bewußtsein, daß bei Luther offensichtlich gegenüber dem Evangelium und seiner Gabe alles Gesetz als Forderung eine Einheit bildet, muß nun aber doch auch die Frage gestellt werden, in welchem Verhältnis die *Unterscheidungen*, die in der Tat am Gesetz vorgenommen werden, zueinander stehen. Wie läßt sich das je Eigene der *lex naturae* und der *lex praedicata* aussagen, ohne daß aus den „*duo verba*“ weder eine Mehrzahl von *leges* noch allzuschnell „ein Wort Gottes“ wird?

Für dieses Unternehmen ist zunächst ein Einverständnis über die Stellung und Bedeutung der Predigt bei Luther unumgänglich. Hierüber bestehen jedoch heute die stärksten Differenzen. Kurz hintereinander sind zwei größere Untersuchungen über Gesetz und Evangelium in der Predigt bei Luther erschienen, die, abgesehen von der nirgendwo bestrittenen Auffassung, daß die Verkündigung des Evangeliums für Luther die zentrale Aufgabe der Predigt sei, sich in fast allen übrigen wesentlichen Punkten widersprechen.

H. Ivarssons Abhandlung¹⁰⁴ setzt bei der inhaltlichen Ver-

¹⁰³ Vgl. nur die große Predigt über Gal. 3, 23 ff. von 1532 (WA 36, 8 ff.), die Heintze (a.a.O., S. 283) keiner Interpretation für wert erachtet; ferner H. Michael Müller, Das christliche Liebesgebot und die *lex naturae*; L. Haikola, Studien zu Luther, S. 33, 95, 99; ders., *Usus legis*, S. 95. Über die Sonderstellung des 1. Gebotes s. H. Ivarsson, *Predikans uppgift*, S. 84 f., 91. An dem 1. Gebot läßt sich kein systematisches „Hineinnehmen“ des Gesetzes in das Evangelium zeigen, wie Heintze (a.a.O., S. 102 ff.) es möchte, vgl. auch Siirala oben Anm. 92.

¹⁰⁴ H. Ivarsson, *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatörisk och pietistisk predikan*. Uns interessiert hier besonders der erste Teil über Luther, der wie die ganze Abhandlung die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Leitgedanken verfolgt (S. 19–163).

schiedenheit von Gesetz und Evangelium als zweier Worte Gottes¹⁰⁵ an und sieht die Predigt in ihrer sakramentalen Funktion. Demgemäß faßt er die dominierende Evangeliumsverkündigung als sündenvergebende Absolution, aus welcher die „Reizung“ zum neuen Handeln direkt, und ohne daß damit normative „Weisungen“ gegeben würden, folgt¹⁰⁶. Die Gesetzespredigt dagegen ist hierauf bezogenes prinzipiell strafendens Behalten der Sünde und mit der vikarisch für den Staat mit ausgeübten „sozialen Strafpredigt“ im letzten identisch¹⁰⁷. In Luthers eigener Predigtpraxis, die Ivarsson der pietistischen Predigt gegenüberstellt, vollzieht sich beispielhaft diese „rechte Applikation von Gesetz und Evangelium“¹⁰⁸.

G. Heintze¹⁰⁹ dagegen findet einen Gegensatz zwischen Luthers „lehrhaften“ Aussagen über die Predigt von Gesetz und Evangelium einerseits und dem faktischen Vollzug seiner Verkündigung andererseits, bei der er in „glücklicher evangelischer Inkonzsequenz“¹¹⁰ schließlich doch nur Evangelium gepredigt habe. Alle drei traditionellen usus legis werden in Heintzes Ausdeutung von Luthers Predigt — aller gegenteiligen „lehrmäßigen“ Äußerungen Luthers selbst zum Trotz — sozusagen in einen zwei- bis dreifachen usus evangelii überführt¹¹¹. Die lehrmäßigen Aussagen über Gesetz und Evangelium sind nicht eigentlich Predigt, und die duo verba sind nur eine „Redewendung“ innerhalb der Verkündigung des einen Wortes und wollen nur das

¹⁰⁵ a.a.O., S. 79, 83 ff., 91 ff.; vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 429.

¹⁰⁶ Ivarsson, a.a.O., S. 19 ff., 113 ff.

¹⁰⁷ a.a.O., S. 69 ff., 105, 134 ff., 158 ff. I.'s Auffassung von der zweifachen Art der Predigt kann sich u. a. auf F. Laus Ausführungen über Predigtamt und Regimentenlehre bei Luther stützen (Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 74 ff.).

¹⁰⁸ Ivarsson, a.a.O., S. 95–112.

¹⁰⁹ G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*. H. kennt offenbar die zwei Jahre vorher mit deutscher Zusammenfassung erschienene Abhandlung von Ivarsson nicht.

¹¹⁰ a.a.O., S. 135.

¹¹¹ a.a.O., S. 257 ff. Damit geht H. weit über W. Joest hinaus, der mit Recht nur die ethischen Früchte des Glaubens dem „usus practicus Evangelii“ zuschreibt (Gesetz und Freiheit, S. 132). Daß hierdurch auch wieder Luthers Unterscheidung der zwei Gerechtigkeiten (s. o. Anm. 27, 77, u. ö.) verwischt wird, kommt in H.'s Auffassung von Luthers Zweireichelehre zutage (S. 179 ff.).

bleibende „Anliegen“ des „dialektischen Handelns“ Gottes (nicht des Predigers) wahren und der Erkenntnis des Predigthörers näherbringen¹¹².

Dazu ist nur zu sagen, daß jener Gegensatz zwischen gesetzlich-pädagogischem „Lehrschema“ und evangelischem „Vollzug“ eine willkürliche Konstruktion Heintzes ist. Es gibt zweifellos bei Luther einen Unterschied zwischen Theologie und Verkündigung, zwischen systematischer Klärung und praktischer Darbietung, doch ein Gegensatz muß dieser Unterschied als solcher noch nicht sein. Nirgendwo, auch nicht gegenüber den Antinomern, fordert Luther so schematisch und prinzipiell, wie es nach Heintze erscheinen muß, ein klares „homiletisch-methodisches Nacheinander der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums“, wobei das Gesetz „in aller Schärfe, so als gäbe es kein Evangelium“ (!) zu predigen wäre^{112a}. Ein solch entstelltes „orthodoxes Lehrschema“ eines konsequenten praktischen Nacheinander ist in Luthers Predigten in der Tat nicht zu finden. Heintze jedoch wertet dies als

¹¹² a.a.O., S. 260, 264, 266, 274.

^{112a} a.a.O., S. 93 (vgl. ferner S. 75 f., 81). H.'s Formulierung bezieht sich offenbar auf WA 15, 776 f. (Pred. 1524), bei H. S. 83, wo aber steht: „si nullus christianus (!) esset in mundo et econtra quasi totus mundus plenus esset“. Das ist etwas ganz anderes. Beides ist für Luther eine irrealer Bedingung. Nach Ivarsson (S. 90, 94) könnte man wohl eher von einem methodisch nicht genau festzulegenden, aber doch der Situation möglichst angepaßten *Miteinander* der beiden Worte in der Predigt sprechen, wobei die beiden Inhalte aber immer prinzipiell scheidbar sein müssen. Heintze (S. 283) scheint an ein völliges systematisches und praktisches „*Ineinander*“ zu denken (vgl. die Überschrift S. 10). Mit Recht wendet sich Ivarsson gegen die in der heutigen Lutherforschung (z. B. bei Heintze, S. 260, 274) beliebte Meinung, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium werde *nur* vom Heiligen Geist in der verschiedenen *Wirkung* eines einen Wortes vollzogen und sei kein Unterschied auch im *Inhalt* der Verkündigung: „Der Geist ist nach Luthers Auffassung ‚wortgebunden‘, und das muß bedeuten, daß der Geist auch daran gebunden ist, was das Wort faktisch sagt, wenn der Geist sein vergebendes und verurteilendes Werk ausführt. Wenn der Geist beispielsweise durch die Verkündigung des sechsten oder siebten Gebotes die Vergebung vollziehen oder durch das Wort, welches dem Menschen die Sündenvergebung oder Christus als Gabe anbietet oder zusagt, ihm die Teilhabe an der Vergebung verweigern und dies ihm dadurch offenbaren und deutlich machen kann, dann kann dies nichts anderes bedeuten, als daß der Geist im Prinzip unabhängig vom Wort und seinem Werk ist. Und dies muß als eine Form von Spiritualismus bezeichnet werden“ (a.a.O., S. 81 f., vgl. auch S. 162 f.).

„glückliche Inkonsequenz“ Luthers, daß er in seinen Predigten „niemals ‚pädagogisch‘ abgewartet“ habe, „bis bei den Hörern unter der radikalen Gesetzesforderung eine Erschütterung der Gewissen eingetreten ist, um dann erst den Trost des Evangeliums anzufügen . . .“¹¹³. Da Heintze diesen von ihm postulierten, von Luther aber nie so geforderten „Methodismus“ in den Predigten und Katechismen Luthers nicht findet, kann er dann befriedigt feststellen — obgleich auch dies sich noch nicht zwingend ergibt, — daß es bei Luther also nicht Gesetz und Evangelium als „selbstständig nebeneinanderstehende Verkündigungsinhalte“, sondern nur als „verschiedene Aspekte ein und derselben Evangeliumsbotschaft“ gebe¹¹⁴.

Es dürfte deutlich sein, daß mit dieser Befragungsmethode¹¹⁵ das eigentliche Problem von Gesetz und Evangelium bei Luther und auch seiner Predigt der *duo verba* nur an der Oberfläche gestreift und in seiner Eigentlichkeit und Tiefe nicht getroffen wird¹¹⁶. Zumal die Frage

¹¹³ Heintze, a.a.O., S. 159. Die gleiche Unterstellung einer vom Evangelium „isolierten“ Gesetzespredigt: S. 134 f., 140, 146, 153 ff., 157 ff., 160, 170, 172, 220 (Hier ist interessant, daß das Fehlen des schematischen Nacheinander bei der Passionspredigt schnell entschuldigt wird, während es sonst bei „Gesetzestexten“ als Inkonsequenz gilt.), 230, 255 ff., 275 f. u. ö.

¹¹⁴ a.a.O., S. 260.

¹¹⁵ Die häufigste Argumentationsweise in H.'s Arbeit ist der Beweis *e silentio*, vgl. außer den meisten in den vor. Anm. angeführten Stellen noch besonders S. 80 f., 166 f., 174, 261, wo H. „der Sache nach“ etwa den Ausdruck „Gesetz“, einen Hinweis auf Christi fremdes Amt o. ä. „erwartet“ und aus dem Fehlen schwerwiegende Schlüsse zieht. Schon die Auswahl der Texte (Katechismusauslegungen zum Dekalog — wobei eigentlich nur das 1. Gebot zur Sprache kommt —, die Bergpredigtauslegung und Passionspredigten) ist eine einschränkende willkürliche Vorentscheidung. Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß oft die wichtigsten Äußerungen Luthers (zumal in Predigten und Schriftauslegungen) an ganz anderen Stellen auftauchen, als wir sie suchen. Luther konnte noch nicht voraussehen, welche Probleme in der modernen Lutherforschung und welche Perikopen in der heutigen Exegese umstritten sein würden. Andere Texte werden von H. nicht herangezogen oder nur kurz als „Lehraussagen“, nicht aber als Predigten ernst genommen (s. o. Anm. 103). Auch das bloße Vorkommen des Namens Christi in der Nähe von Geboten beweist oft höchstens ein vages, aber wenig besagendes „von Christus (bzw. vom Evangelium) her“ (vgl. S. 115, 118, 121, 158 ff., 174, 230 f., 281 ff. u. ö.).

¹¹⁶ E. Hirsch warnt ausdrücklich vor einer unvorsichtigen dogmatischen Auswertung des Predigtmaterials von nach 1522, dem ersten Zusammentreffen Luthers mit dem „Pöbel“, vor dem er je länger je mehr den Mut

der verschiedenen Distinktionen innerhalb des Gesetzesbegriffs kommt so gar nicht recht in den Blick. Daß die *lex naturae* in Luthers Predigt eine „Seltenheit“ sei, ist eine unbeweisbare Behauptung. Womit wird hier verglichen? Im Vergleich zu neueren Predigten kommt das natürliche Gesetz jedenfalls sehr oft vor, und im Vergleich zu anderen Lutherschriften — so will es uns scheinen — gibt es auch keinen Unterschied. Daß der „gelegentliche“ Hinweis auf das natürliche Gesetz „deutlich nur eine Hilfskonstruktion“ darstelle, weil „die Autorität, auf die zur Erhärtung der unbedingten Geltung des Liebesgebotes hingewiesen“ werde, vielmehr „Christus selbst“ sei¹¹⁷, fordert die Gegenfrage heraus, warum Luther denn neben Christus eine solche „Hilfskonstruktion“ zur Schuldigerklärung aller Heiden und Christen überhaupt erwähnt. — Dies geschieht ja besonders auch außerhalb seiner Auslegung zu Röm. 1, 20 und ähnlichen Stellen, und zwar so oft, daß sich hier ein Nachweis erübrigt. Der Sachverhalt ist in Wirklichkeit doch komplizierter. Soviel ist deutlich: für Heintze ist offensichtlich eine strenge „horizontale“ Abgrenzung alles natürlichen und politischen Gesetzes der Menschen von dem göttlichen, offenbarten und „von Christus her“ erkannten Gesetz für das Lutherverständnis fundamentaler als Luthers eigene zahlreiche Aussagen über das grundsätzliche und bleibende Gegenüber aller — auch der natürlichen — Gesetzesforderung zum Evangelium, was ein Miteinander in der Predigt natürlich nicht ausschließt. Einen systematischen Unterschied zwischen Lehrschema und Predigtvollzug gibt es hierin nicht, wie auch aus den Ausführungen Ivarssons zu ersehen ist¹¹⁸. Der schwedische Forscher

verliert, öffentlich „von der ganzen Tiefe zu reden, in die das Evangelium einen Menschen führt“. (Luthers Predigtweise, S. 15). Diese Warnung weist Heintze (a.a.O., S. 60) zurück, während Ivarsson (a.a.O., S. 9 Anm. 28) sie sich zu eigen macht und sich daher auch auf weiteres Material stützt.

¹¹⁷ G. Heintze, a.a.O., S. 166 (vorher 161 ff.), vgl. auch S. 80 f. und 114 ff., wo gegen H. Bornkamm's (Luther und das Alte Testament, S. 115) im Material wohlbegründeten Satz „Der natürliche Charakter des Dekalogs wird auch durch das erste Gebot nicht verändert — soweit es Gebot ist“ eine doppelte (natürliche und offenbarte) Forderung behauptet wird.

¹¹⁸ Vgl. auch Ivarssons Ausführungen über den organischen Zusammenhang von Erkenntnismitteilung und sakramentalem Binden und Lösen in Luthers Predigt (a.a.O., S. 60 ff.). In der Rede von „Reizung zum Glauben“ liegt Gottes Tat und die Unterweisung darüber zusammen (Vgl. über Ge-

wird denn auch den vielen Aussagen Luthers über das allgemeine oder natürliche Gesetz und die natürliche Zorneserfahrung, auch in Bezug auf die Predigt, erheblich besser gerecht¹¹⁹.

Bei Heintze hingegen — trotz seiner richtigen Erkenntnis, daß die Frage nach der Aufgabe der Predigt für Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium von grundlegender Bedeutung ist — zeigt sich doch schließlich auch eine starke Tendenz zur Auflösung des theologischen Gesetzesbegriffs Luthers, welche bei aller terminologischen und thematischen Verschiedenheit mit dem Verfahren J. Heckels verwandt ist. Bei Heckel drohte ja Luthers Gesetzesbegriff sich dadurch zu erweichen, daß dieser ungleich mehr aus dem Wirk- und Herrschaftsbereich des Evangeliums zu tragen bekommt, als er nach dem — reifen — Luther vermag, und infolgedessen die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Gesetz, von (urständlicher und christlicher) *lex spiritualis* und (weltlicher) *lex carnalis* zum letztthin entscheidenden „absoluten Gegensatz“ wird (s. o. Anm. 48). Die „horizontalen“ Distinktionen leiblich — geistlich, göttlich — menschlich usw. haben sich vor die „vertikale“ Grundunterscheidung Gesetz — Evangelium geschoben. Bei Heintzes Lutherdeutung bemerkten wir eine Aufspaltung in einerseits ein „Gesetz von Christus her“, das freilich alle seine Funktionen längst an das spezifische Evangelium abgegeben hat (unter Zurückweisung der Auffassung von Gesetz und Evangelium als „duo verba“, auch inhaltlich möglicherweise unterscheidbaren Worten), und andererseits eine — wenn auch nur widerwillig zugegebene — *lex naturae*, die der sündigen Natur zugeordnet und ohne eigentliche theologische Relevanz ist.

Für diese beiden Lutheruntersuchungen über ganz verschiedene Gegenstände ist so die Frage nach der Offenbarung und Erkenntnis von Gottes und der Christen Weltverhältnis das theologisch letztthin Entscheidende, und nicht mehr die bei Luther immer systematisch vorgeordnete Frage nach dem Heil des einzelnen, in die Kirche berufenen

setz und Evangelium, S. 61 Anm. 39). Ein prinzipielles Gegeneinander-ausspielen von Gott und dem Prediger als Subjekt der Predigt, wie Heintze (S. 94, 97 f., 274 f. u. ö.) es vornimmt, ist Luther fremd (vgl. Ivarsson, S. 78 ff.) und stammt aus der modernen Alternative „verfügbar — unverfügbar“. Es findet sich bereits in den Sätzen der Antinomer (WA 39 I, 345, 3 f.).

¹¹⁹ H. Ivarsson, a.a.O., S. 74 f. u. ö.

Angefochtenen¹²⁰. Durch den Primat dieser Fragestellung wahrte Luther offenbar die Einheit seines Gesetzesbegriffes. Es scheint sich also zu empfehlen — auch gerade bei Berücksichtigung der Predigt in diesem Zusammenhang —, für ein angemessenes Lutherverständnis bei den Distinktionen *lex generalis*, *lex scripta*, *lex Christi*, *lex praedicata* usw. nicht ihre Unterschiedenheit für grundlegender anzusehen als die zwischen dem fordernden Gesetz überhaupt und dem schenkenden Evangelium, wie sie in der Verkündigung aufeinanderstoßen und miteinander wirken. Es kommt darauf an, ob eine Einheit des in jenen Distinktionen angewandten Begriffes „*lex*“ ausgesagt werden kann. Darum wollen wir versuchen, das Verhältnis der in bezug auf die Gesetzespromulgation und -rezeption unterschiedenen Distinktionen zueinander zu bestimmen. Eine solche Untersuchung könnte darüber Auskunft geben, ob die behauptete Einheit des Gesetzesbegriffes Luthers in jenen Distinktionen gegeben ist oder nicht. So soll im Folgenden zunächst das Gesetz, wie es natürlich vorliegt und wirkt, und dann das Gesetz, wie es gepredigt wird, einer näheren Untersuchung unterzogen werden, wobei immer die Frage vorausgesetzt wird, ob das gemeinsame Gegenüber zum Evangelium auch noch die Voraussetzung der Einheit beider Aspekte bildet¹²¹.

¹²⁰ Für Heckel sei noch einmal auf das über die Orientierung an den sich aus dem scholastischen „Oben“ und „Unten“ (Natur — Gnade) ergebenden „horizontalen“ Fragestellungen Gesagte hingewiesen, ferner auf die Schlüsselrolle der besseren „Einsicht“ (nicht eigentlich des unter gleichem Rechte besseren Tuns!) der Christen im Staate (s. o. Anm. 92). Heintze (vgl. bes. Kap. IX [S. 266 ff.]) erklärt das „Beibehalten“ der „Lehraussagen“ über Gesetz und Evangelium bei Luther schließlich damit, daß Luther auf diese Weise sich selbst und anderen nur zu einer besseren „Erkenntnis“ von Gottes „dialektischem“ Handeln verholfen habe. Hier ist zu fragen, ob das Heilshandeln Gottes wohl nach Luthers Meinung so ohne weiteres von seinem Wort und gerade auch von den in der Predigt gemachten Aussagen loszulösen wäre. Für Heintze (S. 136 ff.) — aber nicht so eindeutig für Luther — ist Gottes Zorneseifer „nichts anderes (!) als die Kehrseite der Verheißung des ‚Ego sum Deus tuus‘, an der ihr (!) unbedingter Ernst und ihre Ausschließlichkeit sichtbar (!) wird.“

¹²¹ Diese Aufgliederung erinnert, wie sich zeigen wird, nur äußerlich an Th. Harnacks Unterscheidung von „Wesen“ und „Amt“ des Gesetzes (Luthers Theologie I, S. 368 ff., 383 ff.). Bei Luther spielt diese Unterscheidung auch eine Rolle, doch ist sie nicht ganz so zu fassen wie bei H. (vgl. R. C. Schultz, a.a.O., S. 144 ff., s. o. Anm. 30 und L. Haikola zur

6. Zwischenüberlegung zur Methode

Wir vermeiden, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, tunlichst ein stärkeres Eingehen auf Texte aus Luthers jüngeren Jahren¹²² und beziehen uns stattdessen mehr auf Äußerungen aus der späteren Zeit und hier speziell seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern¹²³. Denn gerade hier wurde die Frage nach der Gesetzespredigt direkt gestellt¹²⁴, und Luther beantwortete sie in ihren wichtigsten Erstreckungen, gerade auch was die Frage der Einheit des Gesetzes als ganzen und die verschiedenen Distinktionen innerhalb des Gesetzesbegriffs betrifft, und zwar ganz in Einklang mit seiner sonstigen Lehrweise und Predigtpraxis¹²⁵. Ferner haben die Äußerungen Luthers aus der Zeit seines

lex aeterna: Studien zu Luther, S. 9 ff.), bei dem das Wesen prinzipiell vom Amt ablösbar und letztlich mit dem Evangelium identisch ist (Harnack, a.a.O., S. 442 ff.; Schultz, a.a.O., S. 141 f.).

122 Über die vor allem auch terminologischen Schwierigkeiten eines Ausgehens von den Frühschriften Luthers für die Klärung seines Gesetzesbegriffes vgl. bes. das oben zu Heckel Gesagte. Die in der heutigen Forschung weitgehend erreichte Einmütigkeit in der Frage der inneren Einheit des Lutherbildes (mag dieses auch je verschieden aussehen), gibt aber doch noch keinen Freibrief dafür, Aussagen der Frühzeit unbesehens als zentrale reformatorische Gedanken Luthers auszugeben, wenn diese später nachweisbare Modifizierungen oder Veränderungen erfahren oder gar wegfallen.

123 Es dürfte sich empfehlen, im Sprachgebrauch deutlich zwischen den „*antinomischen*“ Streitigkeiten zu Luthers Lebzeiten und den späteren „*antinomistischen*“ Streitigkeiten zu unterscheiden (vgl. deuteronomisch — deuteronomistisch).

124 Siehe oben S. 4 Anm. 5.

125 Schon wegen der vorgekommenen Unterschiebung eines unzutreffenden „orthodoxen Lehrschemas“ in den Antinomerdisputationen (H e i n z e, s. o. S. 86 ff.) empfiehlt sich eine Bevorzugung gerade dieser Texte, die übrigens noch nie im Zusammenhang analysiert und in Bezug auf Luthers Theologie thematisch gewürdigt worden sind. Unsere Arbeit kann dazu nur Vorarbeiten in einer Spezialfrage leisten. Über Luthers eigene Gesetzespredigt wäre noch mancherlei zu sagen; hier kann aber nur auf H. I v a r s s o n s Untersuchung verwiesen werden (bes. S. 95 ff.), wo gezeigt wird, daß u. a. die ungemein häufigen und heftigen Ausfälle gegen den „rohen Haufen“, der ohne Anfechtung ist (a.a.O., S. 104 f.), und die „soziale Strafpredigt“ (S. 158 ff.) — beides entsprechend der von Ebeling gezeigten „Einschränkung des Hörerkreises“ des Evangeliums (S. 101 ff.) — genau die Gesetzespredigt ist, die es in Luthers praktischer Verkündigung angeblich nicht gibt.

Streites mit Agricola den Vorzug, daß sie die erst in den 20er Jahren erfolgte Durchbildung der für die Gesetzeslehre so wichtigen Unterscheidung der zwei Gebrauchsweisen bereits hinter sich haben und ebenfalls die das Verhältnis von Zorn und Gesetz, Gesetz und Evangelium noch einmal gründlich durchdenkende große Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 voraussetzen können.

Die bei der Benutzung unserer Hauptquelle, den drei Antinomerdisputationen von 1537/38, auftauchenden quellenkritischen Probleme erschweren die Untersuchungen zweifellos. Immerhin haben wir in der auf P. D r e w s (Luthers Disputationen 1895) fußenden, aber doch noch genaueren Edition der Thesen und Nachschriften von H. H e r m e l i n k (WA 39 I, 334—584) eine weit bessere Überlieferung der Protokolle vor uns, als bei andern Lutherdisputationen, was z. B. auch schon durch die streckenweise sehr häufigen eingestreuten deutschen Brocken bestätigt wird. Unsicherheiten sind dabei schwerlich ganz zu vermeiden; zu erinnern ist hier nur an die von W. E l e r t nachgewiesene „Fälschung“ am Schluß (!) der zweiten Disputation¹²⁶. Eine ständige Kontrolle der zwei bzw. drei Textrezensionen untereinander und eine Konfrontation mit anderen authentischen Aussagen bleibt daher erforderlich und ist allgemein durchgeführt worden, auch dort, wo nicht besonders darauf hingewiesen ist. Viele Gedanken sind ja bereits durch die authentischen sechs Thesenreihen gegen die Antinomer abgedeckt, weitere auch durch die sich auf die antinomische Frage beziehende Predigt vom 30. September 1537 (WA 45, 145 ff.) und durch Luthers Streitschriften: „Wider die Antinomer“ (1539, WA 50, 468 ff.) und „Eine Schrift wider den Eisleben“ (1540, WA 51, 429 ff.). Ferner gehört in diesen Zusammenhang noch die Promotionsdisputation von J. M ö r l i n (1540, WA 39 II, 122—144), die über die sechste Thesenreihe gehalten wurde und in der Luther mehrfach das Wort ergriff. Außerdem wird natürlich auch oft auf andere Schriften Luthers zurückgegriffen, zumal hier keine Darstellung des Konfliktes zwischen Agricola

Heintzes hier zu erwartender Einwand, dies geschehe doch „von Christus her“, erledigt sich selbst, da selbst eventuelle Verfechter einer ganz „isolierten“ Gesetzespredigt nach „orthodoxem Schema“ von dem „von Christus her“ ihrer gesamten Predigt sicher überzeugt wären und das auch zum Ausdruck brächten (vgl. L. H a i k o l a, *Usus legis*, S. 24 ff.).

¹²⁶ W. E l e r t, Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis; vgl. auch Gesetz und Evangelium (Abschnitt 8, in: Zwischen Gnade und Ungnade).

und Luther beabsichtigt, sondern nur eine bestimmte Sachfrage verfolgt wird, für die das Material aus jenem Streit nur besonders wichtig ist.

Zu Agricolas eigener Theologie haben wir jetzt die aufschlußreiche Arbeit von G. Hamman¹²⁷, aus dessen (leider auf den ersten Streit beschränkten) Quellenstudien trotz gewisser Einseitigkeiten in der theologischen Beurteilung der drei Hauptbeteiligten Agricola, Melanchthon und Luther doch klar hervorgeht, daß Agricolas „Antinomismus“ nicht einfach nur aus dem Protest gegen Melanchthon zu erklären ist, sondern in seinem eigenen, auch von Luther in wesentlichen Zügen schon früh abweichenden theologischen Denken verwurzelt war. Daher mußte sich Luther früher oder später mit Agricola auseinandersetzen, sobald dieser nur aus seiner Luther gegenüber lange sorgsam gewahrten Reserve heraustrat. Denn Luther sah im Antinomismus, als er ihn erst klar erkannt hatte¹²⁸, einen Angriff auf das Innerste seiner Theologie, ja geradezu eine besondere gegen Christus erdachte List des Teufels, die für ihn nur unter eschatologischem Aspekt zu begreifen war¹²⁹. Er war

¹²⁷ G. Hamman, Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524–1530.

¹²⁸ Das war 1527 noch nicht der Fall (s. Hamman, S. 105).

¹²⁹ Vgl. z. B. die Vorrede zur 3. Disputation (WA 39 I, 489 ff.) und aus der gleichen Disputation 39 I, 546, 14 ff. sowie 50, 475 ff. (Wider die Antinomer 1539). Solche Aussagen sind nicht allein psychologisch zu erklären, sie sind nicht von vornherein unsachliche Wutausbrüche in volkstümlicher Form, sondern — wenigstens hier — für Luthers Denken von systematischer Relevanz: „Non pugno adversus Antinomos ex odio aut invidia, sed ex summa necessitate, quia video, quid futurum sit ex eorum dogmate aliquando, videlicet illa tempora extrema, de quibus Christus et divus Petrus conqueruntur.“ (WA 39 I, 527, 18 ff.) Dies klingt umso glaubwürdiger, als Luther kurz vorher (524, 15 ff.; 525, 8 ff.) seine eigene zornige Erregbarkeit offen bekannt und als Sünde verurteilt hat. Den Vorwurf eines „praktischen Antinomismus“ (im Sinne des Libertinismus erhebt Luther übrigens nicht, sondern weist allein auf die Konsequenzen der falschen Lehre für das Kirchenvolk hin (397 f.). Er erkennt sogar gern an, daß die Antinomer mit ihrer Buße aus der Passion Christi und den Paränesen die Menschen auch moralisch bessern wollen (534 f.). Er besteht nur darauf, daß das dann auch mit dem Namen Gesetz belegt wird, damit sich das eigentliche Evangelium klar davon abhebt und jenes gleichsam unter Kontrolle halten kann (536, 1 ff., 13 ff.). Damit arbeitet er eigentlich viel besser als die Antinomer den verheerenden Wirkungen des Gesetzes in der Kirche entgegen.

wohl jederzeit zu einer versöhnlichen Haltung bereit, sobald Agricola schwieg oder seine schärfsten Thesen zurückzog¹³⁰, niemals aber, wie weithin die neuere Forschung behauptet¹³¹, in der Lage, dem Antinomismus sachlich auch nur ein relatives Recht, sich auf ihn zu berufen, zuzugestehen¹³². Wir werden Luthers Standpunkt im Verlauf unserer Überlegungen noch besser verstehen, jedenfalls haben wir gerade den „lehrmäßigen“ Äußerungen Luthers aus diesem Streit bei dem Studium seines Gesetzesbegriffes allergrößte Beachtung zu schenken. Seine Unnachgiebigkeit zeigt, welche Bedeutung Luther selbst diesem Problem zumißt. Denn dabei liegt ihm, wie aus den Vorreden und vielen Stellen der Disputationen zu erkennen ist, in erster Linie gerade an der Praxis der Predigt.

¹³⁰ Dies geht besonders aus der zweiten Disputation hervor, bei der Agricola selbst anwesend war und sich so vorsichtig gab, daß Luther ihm versöhnlich entgegen kam.

¹³¹ Besonders im Gefolge A. Ritschls (vgl. R. C. Schultz, *Gesetz und Evangelium*, S. 169 f.), vgl. auch G. Hammann, a.a.O., S. 140 f.; weniger zurückhaltend und stark wertend G. Heintze, a.a.O., S. 88 und 265. Karl Barth dürfte aber historisch hier klarer sehen als Heintze, welcher Luthers („eigentliche“, in den Predigten zu findende) Theologie in antinomischer Richtung umdeuter (vgl. die Zusammenfassung S. 281 ff.) anstatt wie Barth offen zuzugeben, daß man es als eine „Unterlassung“ ansehen müsse, daß die These „das Evangelium ist Gottes Verurteilung des Menschen“ in der Reformation nicht klar genug gelehrt worden sei, vgl. P. Althaus (Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde), der wohl zu Recht meint, mit der These vom Gesetz als der Form des Evangeliums sei „die Frage, die zwischen Luther und Agricola stand, in neuer Gestalt wiedergekehrt“ (S. 7). Vgl. unten Anm. 278.

¹³² Wenn Luther offen sagt, er hätte in der Frühzeit ähnliche Begriffe wie die Antinomer gebraucht (WA 39 I, 571, 10 ff.) und auch die Gesetzespredigt nicht für so nötig gehalten (s. u. Anm. 370), so ist das noch kein sachliches Zugeständnis, sondern zeugt nach seiner Meinung nur von dem Unverständnis der Antinomer für seine Grundanschauung. Luther wirft im übrigen ja sogar auch Melanchthon, der doch sonst gerade das Gesetz gegenüber den Antinomern verteidigt hatte, vor, er arbeite mit einem in seiner Universalität zu wenig „judikatorischen“ Gesetzesbegriff dem Antinomismus in die Hände (WA 39 I, 577 f.; s. u. Anm. 385). Luther hatte offenbar etwas zu verteidigen, was sowohl Agricola als auch Melanchthon fremd geblieben war.

II. DIE EINHEIT DES NATÜRLICHEN UND GEPREDIGTEN GESETZES NACH LUTHERS AUFFASSUNG

A. Das natürliche Gesetz und seine Erfahrbarkeit

1. Die Bedeutung

der lex naturae für die Überwindung des Antinomismus

Schon Agricola hat also nicht nur Melanchthons Visitationsanweisungen, sondern recht eigentlich Luthers „lehrmäßige“ Aussagen über Gesetz und Evangelium als nicht übereinstimmend mit dessen tieferen Anliegen angefochten. Das geht deutlich aus den antinomischen Thesen von 1537 hervor¹³³. Sie selbst und die Opponenten, welche in der akademischen Disputation dann die antinomischen Argumente gegen Luther vorbringen, wenden sich mit Bezugnahme auf mancherlei verschiedene theologische Einzelfragen aus der Lehre von der Buße, der Bußverkündigung, der Rechtfertigungslehre und der Ethik sowie auf damit zusammenhängende oder auch mehr oder weniger wahllos gesuchte exegetische Streitfragen regelmäßig gegen jede irgendwie geartete theologische Relevanz des Gesetzes, wobei auf der Bußlehre der Schwerpunkt liegt. Man muß mit Luther den Eindruck bekommen, daß ihnen schon jede Erwähnung des Wortes Gesetz zuwider ist und sie deswegen an oft so merkwürdig verschiedenen Stel-

¹³³ WA 39 I, 342 ff. Die Frage, ob diese Thesen mit den im Sommer 1537 in Wittenberg heimlich umlaufenden Thesen identisch sind, ist nicht geklärt, auch nicht, ob nicht Luther hier weithin im Sinne der Antinomer selbst formuliert hat, was aber unwahrscheinlich scheint, vgl. 335, 2 ff. (Einl.) und 39 II, 427 (Nachträge). In unserem Zusammenhang ist die Frage der Urheberchaft dieser Thesen wenig interessant, da wir Luthers Auffassung verstehen wollen, wobei es nicht ausschlaggebend ist, ob er alle Nuancen der gegnerischen Meinung richtig verstanden hat. Wenn jemand die Gefahren in der Position seines Gegners überschätzt, wird dies unter Umständen sein eigenes Anliegen umso klarer beleuchten. Im übrigen bezweifelte damals wie heute niemand ernsthaft die innere Übereinstimmung dieser Thesen mit Agricolas Auffassung, wenn sie auch nur einen Ausschnitt darstellen.

len angreifen¹³⁴. So ergibt sich für Luther die Gelegenheit, sich über eine ganze Reihe von theologischen Problemen, die im Zusammenhang mit der Gesetzeslehre stehen, ausführlicher zu äußern. Oft aber sind die antinomischen Argumente und die Wahl der Angriffspunkte sehr emotional bestimmt und so wenig durchdacht, daß Luther mit Leichtigkeit ihre logische Unzulänglichkeit aufdecken kann oder gar ein näheres Eingehen auf sie verweigert¹³⁵.

Daß Luther diese wissenschaftliche Auseinandersetzung so in aller Breite führt, hängt wohl nicht allein damit zusammen, daß die akademische Disputation die Aufgabe hat, die Studenten dialektisch zu üben, sondern vor allem damit, daß die *antinomische Grundthese vom einfachen Ende des Gesetzes im Jahre 1*, aus der sich sämtliche Argumente gegen Luther ergeben, sich eben nicht im geringsten aus Luthers früheren Äußerungen belegen oder korrekt ableiten läßt¹³⁶ und Luther dies an mannigfachen Argumenten und oftmals wiederholend den künftigen Predigern zeigen möchte. Luther kennt vielmehr auch schon früher nur einen *doppelten finis legis*, zuerst bei Christi erstem Advent

¹³⁴ Luther meint öfters, es ginge den Antinomern in etwas unklarer Weise nur um die Beseitigung des Wortes LEX aus der Kirche. „Porro lex in hac tota disputatione non debet τεχνικῶς sive materialiter sumpta aut grammaticè intelligi, ut saepe diximus, sed ut est et sonat in corde tuo urgens, pungens cor et conscientiam tuam, ut, quo te veritas, nescias.“ (WA 39 I, 455, 13 ff.; vgl. 39 I, 352, 3 f.; 50, 473, 475 (Wider die Antinomer) u. ö.

¹³⁵ Luther stellt seinen Zuhörern die Antinomer als exemplarisch denkschwache Theologen hin: „Adhortor vos praesertim, qui aliorum cum tempore doctores futuri estis, ut summa diligentia discatis, hoc est bene dividere et definire, ut proprie res et vocabula intelligere possitis. Nisi enim diserte definias vocabula et constituas quae sit vis eorum, infelix eris artifex in componendis syllogismis ut istis Antinomis accidit, qui non vident, idem esse ostensionem peccati per legem et revelationem irae.“ (WA 39 I, 385, 14 ff.; vgl. auch 346, 30 f.; 364, 9 ff.; 368, 10 ff.; 387, 1 ff.; 446, 14 ff.; 544, 2 ff.; 546, 19 ff.). Daß die antinomischen Schriftbelege Luther bei der — eher aggressiven als defensiven — Verteidigung seiner Thesen besondere Schwierigkeiten bereitet hätten, wie G. Heintze (a.a.O., S. 88) behauptet, ist aus der Luft gegriffen.

¹³⁶ Im Gegenteil: „Isti vero sathanae discipuli videntur cogitare, legem esse temporalem, quae sub Christo cessaverit, veluti est circumcisio.“ (WA 39 I, 350, 5 f.) Vgl. G. Hamann, a.a.O., S. 32: Für Agricola war das Gesetz bis zu Christi Geburt ein von Gott dann zurückgenommener Heilsweg.

und dann bei seinem täglichen Kommen zu uns¹³⁷. Vollends wo der Herzpunkt von Luthers Theologie, die Rechtfertigungslehre, zur Debatte steht, wird die Schwachheit der Position Agricolae, soweit sie sich als Berufung auf „*articuli puri Lutheri*“ gibt, offenkundig. Jeder Versuch, Luthers besonders auch in den Thesen zur zweiten Disputation noch einmal klar umrissene Auffassung über das Verhältnis von Gesetz und Rechtfertigung¹³⁸ zu bestreiten oder sie ad absurdum zu führen, endet in verschwommenem Reden¹³⁹: „*Lex requiritur imputative ad iustitiam. Ergo lex requiritur (sc. ad iustificationem).*“ Darauf Luther: „*Responsio: Hi sunt improprii et incommodi sermones, nec veri sunt.*“ Überall wo man sich also damit begnügt, aus einer nur lose bestehenden Verbindung (requiritur, „von her“ u. ä.) etwas zu folgern, ohne genauer nachzufragen oder sich wenigstens über die Mehrdeutigkeit solch ungenauer Prädikate klar zu sein, überall dort kann sich die Unwahrheit einschleichen¹⁴⁰.

Luther schiebt dagegen diese ganze ihm aufgezwungene unklare Fragestellung, ob das Gesetz bei der Rechtfertigung irgendwie „beteiligt“ sein könne oder vielmehr nach dem wahren Luther überhaupt nicht, mit der linken Hand beiseite: „*Nam lex iam adest, ist schon da. Lex prius adest in facto. Sed nunc quaeritur, quomodo liberemur a lege*“¹⁴¹. Jene entscheidende Frage, wie „wir“ — also die diskutierenden Theologen mit einbegriffen — vom Gesetz befreit würden, war ausgerechnet den Antinomern so merkwürdig fremd, da das Gesetz für sie mit Christi Geburt beseitigt ist und daher

¹³⁷ Vgl. G. Hammann, a.a.O., S. 31 ff., 45.

¹³⁸ WA 39 I, 347 ff.

¹³⁹ WA 39 I, 477, 5 ff.; vgl. oben Anm. 135.

¹⁴⁰ Die uneigentliche Rede ist natürlich möglich und unvermeidbar, sie kann zur vorläufigen Umschreibung eines komplizierten Zusammenhanges verwandt werden. So kann auch Luther das „*requiritur*“ gebrauchen, aber er weiß immer, daß es hier „*valde improprie*“ ist (WA 39 I, 46, 8, 15; 448, 6 u. ö.). So ist ja auch für Luther die Synekdoche die häufigste Redefigur in der Schrift (nach Augustin), sie muß aber vom in der Dialektik geschulten Theologen unbedingt jeweils richtig aufgeschlüsselt werden können (WA 39 I, 544, 4 f., 8 ff.). Das Gefühl starker methodischer Überlegenheit scheint Luther in den Disputationen immer zu beherrschen.

¹⁴¹ WA 39 I, 477, 7 f.; ebenso 353, 37 f. (4. Thesenreihe) Schon in der Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann vom 1. Juni 1537 stellt Luther in ähnlicher Gesprächslage fest: „*Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te. Oportet nos adesse, sed illud non iustificat* (WA 39 I, 209, 14 f.).

höchstens noch auf dem Rathaus, aber nicht mehr in der Kirche zu finden ist¹⁴². Luther hingegen meint nun, *das Gesetz sei ein schlechterdings unentrinnbares Faktum für jeden Menschen*. Auch der Christ, solange er auf dieser Erde leiblich¹⁴³ lebt, kann sich ihm nicht einfach mit dem Hinweis auf eine einmal geschehene Bekehrung entziehen. Dadurch würde der Kern der reformatorischen Lehre angegriffen, daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße sei¹⁴⁴. Weil dieser Kernpunkt gefährdet ist, deswegen widmet Luther den Antinomern seine ganze Aufmerksamkeit, nicht weil er Mühe hatte, sich gegen eine Theologie zu verteidigen, die eine schwache Stelle bei ihm entdeckt hätte.

Jene in Bezug auf die iustificatio getroffene Feststellung, daß das Gesetz, und zwar das Gesetz im strengen und allgemeinen Sinne, „s c h o n d a“ sei, ist wegen der Schlüsselstellung des Rechtfertigungsartikels von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis von Luthers Theologie überhaupt. Sie steht nach Luthers Auffassung vor jeder Diskussion über die Predigt von Gesetz und Evangelium sowie über das Verhältnis von „Rathaus“ und „Predigtstuhl“. Das antinomische Lutherverständnis, das aus seiner Rechtfertigungslehre kurzschlüssig einen „simplex finis legis“ folgert, begibt sich jedes auch nur „relativen Rechtes“ der Berufung auf Luther. Denn dieser hatte, wie im auf jene Stelle folgenden Argument deutlich wird, in der Frage der Begründung des duplex finis legis eine eindeutige Meinung: „Decalogus non est Mosis lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo.“¹⁴⁵ Das Gesetz als solches endet nicht im selben Sinne wie das Gesetz Israels, weil es ja nicht erst am Sinai beginnt. Mose ist nicht der Gesetzgeber von „uns Heiden“, hatte Luther immer wieder in den Jahren der Schwärmer- und Bauernkämpfe gesagt¹⁴⁶. Aber nichtsdestoweniger stehen auch alle Heiden unter einem Gesetz. Es wäre ein Mißverständnis-

¹⁴² WA 39 I, 344, 30 (Antin. Thesen).

¹⁴³ Vgl. dazu nur den Anfang der 5. Thesenreihe (WA 39 I, 354, 17 ff.)!

¹⁴⁴ Vgl. die wiederholten für die Antinomern peinlichen wörtlichen Anspielungen auf die 1. Wittenberger These von 1517 (WA 1, 233): 39 I, 350, 1 ff.; 394, 13 f.; 398, 14 ff. u. ö.

¹⁴⁵ WA 39 I, 478, 16 ff.; vgl. 374, 1 ff.; 454, 4 ff. u. ö.

¹⁴⁶ Vgl. z. B. die „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ (WA 16, 363 ff. und WA 24, 2 ff.) und die Untersuchung von H. G e r d e s, Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Zu der positiven Bedeutung des Mosesgesetzes wird später freilich noch mehr zu sagen sein.

nis zu meinen, das neu entdeckte Evangelium Luthers wolle nur vom Mosegesetz, seinem pharisäischen und mönchischen, durch die *consilia evangelica* nur gesteigerten Kasuismus befreien¹⁴⁷. Das Gesetz als solches reicht nämlich viel weiter als staatliche oder kirchliche Legislatur. Es ist als „*lex in genere dicta*“ immer „schon da“, in seinem umfassendsten und tiefsten Sinne jedem geborenen Menschen auferlegt¹⁴⁸.

Darum hat die Christuspredigt nicht ohne weiteres nur die Verkündigung des *Moses* mit ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Stellung zum Gegenüber, sondern — wie die Erfahrung zeigt — zutiefst die ganze durch den Fall präformierte und unter dem allgemeinen Gesetz stehende *adamitische* Existenz jedes einzelnen Menschen¹⁴⁹. Es ist Meinung der Schrift, systematischer „*ordo rei*“ und Erfahrungstatsache, daß Tod und Sünde Adams immer vor Leben und Gerechtigkeit Christi in der menschlichen Natur zu finden sind, und das bedeutet, meint Luther, für die Predigt und Lehre: „*Quare prior docendus est Adam (id est, peccatum et mors), qui forma est futuri Christi postea docendi*“¹⁵⁰. Dementsprechend ist es nicht zu verwundern, wenn auch immer wieder übersehen, daß Luther im Antinomierstreit, wo sein Gesetzesbegriff nun wirklich auf die Probe gestellt wird, sich fast überhaupt nicht erst¹⁵¹ auf die durch das — falsch als vorläufigen Heilsweg verstandene — Mosegesetz bestimmte Fragestellung der Antinomer¹⁵²

¹⁴⁷ Vgl. dazu H. I v a r s s o n, a.a.O., S. 71 Anm. 9 und S. 101.

¹⁴⁸ WA 39 I, 539, 7 ff.: „*Lex in genere dicta non est data ac posita certo populo, sed universo generi humano. imo quia plaeraeque leges ad hanc vitam utiles una cum toto decalogo scripta sunt insculptae mentibus omnium hominum, nisi prorsus monstrosi fuerunt, ab ipsa nativitate seu creatione hominis cum ipso Adam.*“

¹⁴⁹ WA 39 I, 347, 9 f. (1. Thesenreihe): „*Experientia est, quod Adam prius arguitur legis transgressor, post per semen mulieris promissum erigitur etc.*“

¹⁵⁰ WA 39 I, 347, 1 ff. (346, 34 f.) G. H e i n t z e (a.a.O., S. 87, 272 f.) verwischt den aufweisbar anthropologischen und ekklesiologischen Charakter dieses „*ordo rei*“, indem er ihn lediglich als „*dialektisches Handeln Gottes*“ faßt, das zu erkennen sei.

¹⁵¹ Eine scheinbare Ausnahme bildet das 25. Argument der 2. Disputation (WA 39 I, 477 ff.), wo Luther sich aber nur entgegenkommend der Mühe unterzieht, die Beziehungen zwischen Mosegesetz und *lex naturae* genauer darzulegen.

¹⁵² So in den anonymen Thesen (WA 39 I, 342 f.), vgl. G. K a w e r a u, Johann Agricola, S. 141, 188, ferner die von G. H a m m a n n beigebrachten Äußerungen Agricolae.

einläßt, sondern selbst *durchgehend von der adamitischen lex naturae aus argumentiert*¹⁵³. So geht Luther gerade auch in der dritten Disputation vor, wo die Problematik des Gesetzes in Bezug auf das Handeln des Christen so stark hervortritt. Schon die dazugehörige fünfte Thesenreihe betont stärker als zuvor die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Leben des „alten Adam“, das erst mit dem natürlichen Tode ganz aufhören kann: „Lex dominatur in homine, quanto tempore vivit. Liberatur autem a lege, dum moritur ... Quantenus igitur mors adhuc est in homine, eatenus peccatum et lex est in homine“¹⁵⁴. Der prinzipielle Bezug auf die Allgemeinheit und Unentrinnbarkeit des Gesetzes also, die jeden Menschen nicht erst durch die Sinaioffenbarung, sondern schon durch seine Geburt und daher mit dem gefallenen Adam als sündig qualifiziert, ist für das Verständnis von Luthers Gesetzesbegriff grundlegend. Die Begegnung mit dem Gesetz geschieht längst „vor“ (d. h. systematisch und für Luther auch zeitlich vor) der dann allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, wesentlichen „mosaischen“ Gesetzespredigt. Luthers eigentlicher Gesetzesbegriff ist der der *lex generalis*: „Verum theologice loquendo lex est generis omnis, atque reum agit totum orbem terrarum“¹⁵⁵. Deutlich ist auch, daß mit der *lex naturae* nicht ohne weiteres das „Urstandsgebot“ als Vorform des Gesetzes gemeint sein kann — ein einfacher Rückgriff auf die supralapsarische Situation ist ausgeschlossen —, sondern das Gesetz, das nach dem Fall allen Menschen zwingend aufliegt¹⁵⁶. Von hier aus gewinnt Luther

¹⁵³ Vgl. WA 39 I, 353, 37 ff.; 364, 10 ff.; 404, 5 ff.; 416, 16 ff.; 474, 1 ff.; 475, 13 ff.; 515, 16 ff.; ferner oben Anm. 145 und 148 ff. sowie WA 50, 471 f. (Wider die Antinomer 1539). Darauf macht auch F. K. Schumann mit Recht aufmerksam (Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz, Wort und Gestalt, S. 163), während W. Joest, diesen u. E. wesentlichen „adamitischen“ Zusammenhang von Sünde und *lex naturae* in Luthers Angriff auf Agricola unterschätzt und daher merkwürdigerweise das Gesetz, welches Luther bei Agricola vermißt, als „Nachstoßen‘ vom Sinai her“ bezeichnet (Um Gesetz und Evangelium, Erläuterungen in der Münchener Lutherausgabe³, Bd. 4, 344 f.).

¹⁵⁴ These 1, 2, 8 (WA 39 I, 354, 17 ff.).

¹⁵⁵ WA 39 I, 456, 1 ff.

¹⁵⁶ Insofern ist „adamitisch“ in unserer Erörterung *nicht supralapsarisch* zu verstehen. In Bezug auf den Urstand kann man nicht eigentlich in dem Sinne von „Gesetz“ sprechen, wie der Begriff bei Luther in wachsendem Maße verstanden wurde. Es ist nicht so, daß das Gesetz „von der Schöpfung bis in alle Ewigkeit als Grundverhältnis des Menschen zu Gott gültig

einen Gesetzesbegriff, der — wie vorher im Schwärmerkampf — auch gegen Agricola durchhält.

So war denn mit diesem Begriff des universalen, immer schon vorgegebenen Gesetzes der an diesem Punkte unklare Antinomismus

sein sollte.“ (R. C. Schult z, Gesetz und Evangelium, S. 144, in seiner Analyse von Th. Harnack, der hier die Unterschiede zwischen Luther und der Orthodoxie leicht verwischt; zur *lex aeterna* s. u.) Bei Luther kann man von „Gesetz“ eigentlich nur in der Zeit zwischen Sündenfall und Wiederkunft sprechen (WA 39 I, 383, 17 ff.; Schult z, a.a.O., S. 143 f.). Im Urstand gab es für Luther keinen „Heilsweg“ des Gesetzes, dort lagen vielmehr Gesetz und Evangelium in einem Wort ungeschieden zusammen: „Hoc verbum erat Adae Evangelium et lex“ (WA 42, 110, 18; vgl. 112, 3 ff., 20 ff. (Gen.-Vorl. 1535–45) WA 14, 121 f. (Gen.-Pred. 1523/24) und L. Haikola, Studien zu Luther, S. 44 ff.: „Die gefallene Natur und das Gesetz“, S. 80 ff.; ders., Usus legis, S. 110 f.). Aus dem Wort des Schöpfers lebte Adam in kindlich unschuldigem Glaubensgehorsam. Darum sagt die Feststellung „Durch den Fall wird das Gebot zum Gesetze“ (P. Althaus, Gebot und Gesetz, S. 14 ff.) eigentlich nur die Hälfte. Mit dem gleichen Recht kann Luther ja auch das Evangelium mit dem schöpferischen „Urstandswort“ in Verbindung bringen und davon herleiten, wovon seine Genesisauslegung immer wieder zeugt. Darum ist — was auch für die Frage des tertius usus zu beachten ist — die Rede von der „*materia legis*“ oder von „*lex iucunda*“ im Urstand und in der *vita aeterna* (WA 39 I, 364 ff.; 379 ff.; 459, 12 u. ö.) auch nicht einseitig in Richtung auf den Gesetzesbegriff zu systematisieren, denn sie betrifft (im Rückschluß von der *lex accusans* aus) gleichsam nur die eine „Hälfte“ des im Urstand noch ungeteilten *verbum dei* und zielt auf eine ganz neue, weder mit dem Gesetze noch mit dem Evangelium angemessen aussagbare eschatologische Wirklichkeit (vgl. u. Anm. 296). Eine *lex justificans* nos gibt es auch in *futura vita* nicht (WA 39 I, 476, 18 ff.) und ebensowenig eine *lex*, die auch neutral-didaktisch den Rahmen des Gehorsams vorschriebe (475, 2 f.); aber auch die *fides* wird aufhören, was bleibt, ist nur die *charitas*, doch diese *sine lege* (WA 45, 148, 9 ff., Pred. 30. Sept. 1537). J. Heckel und A. Siirala (s. o.) gehen im umgekehrten Verfahren vom supralapsarischen Urstandswort ansatzmäßig aus und stehen so in der Gefahr einer Vermischung von Gesetz und Evangelium, weil bei ihnen der theologische Gesetzesbegriff Luthers durch das Verständnis des — doch auch „evangelischen“! — Urstandswortes als „*lex spiritualis*“ bzw. „*lex aeterna*“ (Gebot) begrifflich paralyisiert wird. Bei dem ganzen Problem ist immer zu beachten, daß bei Luther der scholastische Sprachgebrauch, nach dem mit „*lex*“ der Gesamtzusammenhang göttlichen Seins und Handelns ausgesagt werden konnte, noch nahelag, aber doch immer wieder durchbrochen ist (s. o. Anm. 41).

wenigstens auf der Ebene wissenschaftlicher Theologie leicht zu widerlegen. Denn damals war ja die Legitimität einer theologischen Argumentation mit der *lex naturae* noch unbestritten, wenn auch bei Luther dieser Begriff gegenüber dem Mittelalter einen Bedeutungswandel durchgemacht hatte¹⁵⁷. Diesem Sachverhalt konnte sich auch der Antinomismus Agricolas nicht entziehen und daran scheiterte er denn auch. Luther konnte nämlich mit Leichtigkeit allen Versuchen der Opponenten, ihm einen mosaisch eingegengten Gesetzesbegriff zu unterschieben, begegnen, solange noch niemand den Satz „Neque tamen Mose autor fuit decalogi ...“¹⁵⁸ ernstlich bestreiten konnte. Heute dagegen, wo die Problematik der Offenbarung durch das Wort im Gegensatz zu allem „Natürlichen“ weithin die vorgeordnete Fragestellung ist, will jene Argumentation Luthers nicht mehr recht einleuchten. In unserem Zusammenhang ist nun zwar nicht die Frage zu untersuchen, wieweit einem eventuell heute auftauchenden Antinomismus noch oder wieder mit dem Hinweis auf das natürliche Gesetz zu begegnen sei¹⁵⁹. Wohl aber ist in Rechnung zu stellen, daß in der deutschen Lutherliteratur bei allem, was irgendwie auch nur äußerlich an eine „*theologia naturalis*“ erinnert, noch immer die größten Gegensätze und Schwierigkeiten für ein historisch zutreffendes Verständnis von Luthers Gesetzesbegriff liegen¹⁶⁰. Deswegen ist es heute auch so schwer zu erkennen, daß für Luther gerade seine Auffassung von der *lex naturae* und ihrer allgemeinen Geltung die durchschlagende und entscheidende Hauptwaffe gegen den Antinomismus sein konnte. G. Heintzes

¹⁵⁷ Dazu am besten L. Haikola, Studien zu Luther, S. 7 ff.

¹⁵⁸ WA 39 I, 454, 4; vgl. WA 44, 442 (Gen.-Vorl. 1535–45), ferner die Stellen oben Anm. 153.

¹⁵⁹ Die Meinungen darüber, wo heute Antinomismus zu finden sei, gehen weit auseinander. E. Wolf, Zur Frage des Naturrechts ... Exkurs S. 209 f., findet ihn bei W. Stapel, der das Gesetz dem „Rathaus“ überlasse, während P. Althaus, Durch das Gesetz ... , S. 7 ff., bei K. Barth die antinomische Hauptthese von der ausschließlich durchs Evangelium möglichen Zornesoffenbarung und Sündenerkenntnis wiedererkennt, was in der Tat stark an Agricolas „christologische“ Auslegung von Röm. 1, 18 erinnert (WA 39 I, 343, 21 ff.; 386 ff.; 424 f.), vgl. dazu die an Barth orientierte Lutherdeutung G. Heintzes, z.B. a.a.O., S. 281, dagegen G. Wengren, Die Methodenfrage der Theologie, S. 39, 45 f., 53 ff., 87 ff.

¹⁶⁰ Vgl. G. Heintzes Forschungsbericht (a.a.O., S. 11 ff.). Dieser ist jedoch ebenso wie seine Stellung zum Antinomierstreit (S. 84 ff.) schon von seiner eigenen unklaren Stellung zur *lex naturae* (s.o. S. 39 ff.) geprägt.

Behandlung der Problematik von Gesetz und Evangelium im Antinomierstreit erwähnt die *lex naturalis* wohl auch einmal am Rande, interessant ist jedoch, wie das geschieht. Es wird „die Möglichkeit, daß die Gesetzespredigt den Menschen treffen kann, damit begründet, daß das Gesetz von Natur im Gewissen haftet ...“ (a.a.O., S. 87). Dieser Gedanke findet sich zwar oft bei Luther, auch in unseren Disputationen¹⁶¹, und wird uns noch hinsichtlich seiner genaueren Bedeutung zu beschäftigen haben. Aber bei der hierzu von Heintze angeführten bekannten Belegstelle: „Decalogus vero haeret adhuc in conscientia ...“¹⁶² geht es darum ja gerade nicht, sondern um nichts weniger als die Bestreitung der Möglichkeit einer einfachen und totalen abrogatio legis im Jahre 1, wie sie der Opponent behauptet hatte. Und zwar gibt hier die Feststellung den Ausschlag, daß das Gesetz bei jedem Menschen im Gewissen „schon da“ ist. Ein Hinweis auf die *lex naturae* als bloße „Rezeptionshilfe für die Gebote“¹⁶³ hätte Luther ja gegen jenes antinomische Argument auch kaum genützt. Vielmehr zeigt sich in seiner Antwort wie auch sonst, daß der Begriff des „vorliegenden“ *natürlichen Gesetzes* schon den *vollen Gesetzesbegriff Luthers* enthält und deswegen auch das letzte und Haupthindernis gegen die Nomo-machie darstellt, was bei Heintze freilich nicht deutlich wird. Am Schluß der dritten Thesenreihe stellt Luther mit vollem Pathos die Gegenfrage: „Quis tollit illam viventem insculptam in cordibus et chirographum decreti contrarium nobis, quod idem est cum lege Mosi?“¹⁶⁴

Schon das bloße „Vorhandensein“ des adamitischen Naturgesetzes also und seiner — zunächst auch abgesehen von Mose — totalen Forderung ergibt eine erste Begründung der Gesetzespredigt: „Vult (sc. lex!) enim ab initio peccati per Adam perpetrati, usque quo per Christum victorem (!) impleatur doceri, nosci, regnare.“¹⁶⁵ Das Naturgesetz begründet nicht nur „die Möglichkeit, daß die Gesetzespredigt den Menschen treffen kann“, sondern weit mehr: es ist schon selbst gewisser-

161 Z. B. WA 39 I, 540, 4 ff.; 541, 1 ff.; vgl. dazu W. Elert, *Morphologie* I, 31 ff. und unten Anm. 329.

162 WA 39 I, 374, 1 ff.

163 E. Wolf, *Zur Frage des Naturrechts* ..., S. 200, an den sich H. offenbar anschließt, dazu s. u. Anm. 319.

164 WA 39 I, 352, 5 f.

165 WA 39 I, 353, 39 f. (4. Thesenreihe).

maßen eine Predigt des Gesetzes im Herzen der Menschen¹⁶⁶. Es wird in einem späteren Zusammenhang noch zu zeigen sein, daß Luther sich nicht mit dieser natürlichen Gesetzespredigt von vornherein zufrieden gibt, weil hier nämlich ein eigentümlicher Zusammenhang von „Adam“ (*lex naturae*), „Moses“ (Predigtamt des Gesetzes) und „Christus“ (Predigtamt des Evangeliums) zu beachten ist. Zunächst aber kommt es darauf an, die ganze Reichweite und das theologische Gewicht des natürlich vorliegenden Gesetzes herauszustellen.

2. *Natürliche Gotteserkenntnis und lex naturae*

Für das Verständnis von Luthers Begriff der *lex naturae* ist außerordentlich wichtig, daß man ihn aus dem Zusammenhang von Luthers eigenem Denken und aus dem, was er hier zu tragen hat, heraus begreift. Wenn für eine spätere Zeit dieser Begriff als Ausgangspunkt einer falschen „natürlichen Theologie“ angesehen werden kann, so hat das eben darin seinen Grund, daß er inzwischen sehr viel anders als bei Luther verstanden wird¹⁶⁷. Bei Luther hingegen ist die Vorstellung vom natürlichen Gesetz alles andere als ein Einfallstor für Kräfte, die dem Ansatz seiner Theologie im Tiefsten fremd wären, oder ein Ventil für sonst unterdrückte philosophische Interessen. Es ist vielmehr umgekehrt, mit ihr werden alle natürlichen Gottesvorstellungen und alle menschlichen Versuche der metaphysischen Weltbewältigung zur Verantwortung gezogen, und zwar dadurch, daß Luther unbedingt daran festhält, daß das natürliche Gesetz, nach dem Gott den Menschen als Geschöpfen ja alles jenes auch befiehlt, wirklich *lex naturae* Gottes ist, ein Gesetz, das, wie gerade in den Antinomerdisputationen deutlich wird, sich nicht mit der zwar wichtigen legislatorischen Aufgabe begnügt, sondern das dann auch wirklich als Grundlage von Urteilen dient, die zuletzt sämtlich Verdammungsurteile sind¹⁶⁸. In Luthers

¹⁶⁶ Vgl. H. Ivarsson, *Predikans uppgift*, S. 70 f.

¹⁶⁷ W. Elert (*Morphologie* I, S. 36 ff., 46 ff.) schildert die wachsende Verflachung von Luthers „Urerlebnis“ und seiner Auffassung vom Zorn Gottes, die auch zu einer gewissen Verharmlosung des *lex naturae*-Begriffes führt. L. Haikola (*Studien zu Luther*, S. 9 ff., 34 f.; *Usus legis*, S. 101 Anm. 53) macht auf das Wiedereindringen der scholastischen *lex aeterna*-Vorstellung aufmerksam, die Luther eliminiert hatte.

¹⁶⁸ Beachtenswert ist die Mahnung E. Wölfels (*Luther und die Skepsis*, S. 188 ff. Anm. 109 und S. 213 ff.), nicht das Gesetz wegen seiner judikato-

Denken stellt die *lex naturae* nicht einen Fremdkörper, eine „Hilfskonstruktion“, dar, die dazu geeignet wäre, seine Theologie von innen her zu sprengen, vielmehr wird umgekehrt die „natürliche“ Religion des Menschen, seine Erkenntnis und seine Sittlichkeit unter die theologische Kategorie des Gesetzes gestellt, damit aber gerade gebunden und zur Rechenschaft gezogen. Das Verhältnis von „christlich“ und „nicht christlich“, das die mittelalterliche Theologie durch die ontologische Korrelation von Natur und Gnade philosophisch zu bewältigen unternahm und damit verzeichnete, begreift Luther mit Hilfe der theologischen Kategorien Gesetz und Evangelium¹⁶⁹. Darum ist der Begriff *lex naturae* bei ihm kein suspektes Überbleibsel aus der Scholastik am Rande seines Denkens, das an dieser Stelle den Totalanspruch des christlichen Glaubens auf die natürliche Welt beiseite ließe, sondern — wegen des Primates des *usus theologicus* auch für die *lex naturae*, wie wir noch sehen werden, — der Ausdruck einer eminent missionarischen Weltsicht.

Von hier aus wird verständlich, daß man gesagt hat, für Luthers Theologie spiele „die noetische Frage — die Frage, wie der Mensch überhaupt Kenntnis von Gott gewinnen kann — keine wichtige oder selbständige Rolle“¹⁷⁰. In der Tat ist immer wieder erstaunlich, wie selten bei ihm die Erkenntnisfrage wirklich thematisch ist, eine Tatsache, die schon seine Schüler oft übersehen haben¹⁷¹. Nun ist es aber nicht so,

rischen Funktion von vornherein auf Kosten der legislatorischen zu perhorreszieren. Im übrigen ist aber festzuhalten, daß der Satz „*lex semper accusat*“ nicht nur bei Melancthon, sondern gerade auch bei Luther zu finden und zum Verständnis wesentlich ist. Vgl. z. B. WA 39 I, 412, 2 (vgl. dazu 348, 25 ff.); 445 f.; 477, 1 ff. und schon 57 II, 80, 24 f. (Gal.-Vorl. 1516/17).

¹⁶⁹ Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 254 f.: „Indem Luther im Unterschied zur Tradition den Begriff der Natur mit dem Begriff des Gesetzes vertauscht, wird ein Doppeltes erreicht: 1. Aus einer spekulativen Frage wird eine Existenzfrage ... 2. Damit ist aber einer Isolierung des 1. Artikels gegen den 2. gewehrt ...“ Vgl. ferner W. Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, S. 30 ff.

¹⁷⁰ G. Hilerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, S. 19.

¹⁷¹ Das zeigt sich bereits bei einem Vergleich zwischen den unmittelbaren Nachschriften und den späteren Drucken, wo an entscheidenden Stellen immer wieder die Herausgeber viel unbekümmerter von *cognitio* oder *notitia naturalis dei* sprechen, als die Handschrift ersehen läßt, z. B. WA

daß Luther Agnostizist oder Skeptiker war¹⁷². Er hatte es einfach nicht nötig, eine Verbindung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch vor und außer Christus, die vom Menschen irgendwie zu erkennen ist, erst zu behaupten und zu beweisen. Eine solche gab es nach damals allgemein unbestrittener Auffassung, an die er sich jederzeit anlehnen und die er in seinem Denken — wenn auch sehr kritisch — verwenden konnte, indem er sie von seinem theologischen Gesetzesverständnis aus begriff. Ein einseitig „christologisch-cognitiver“ Ansatz der Theologie¹⁷³ war ebensowenig in seinem Blickfeld wie eine Auseinandersetzung mit dem kaum geborenen dezidierten Atheismus¹⁷⁴.

Denn die eigentliche Unterscheidung, deren Klärung das Hauptinteresse der Theologie Luthers galt, war nicht eine metaphysische zwischen Mensch und Gott, an der sich das Erkenntnisproblem immer wieder entzündet, sondern die Unterscheidung zwischen zwei Gottesverhältnissen, dem der Werkgerechtigkeit und dem der Glaubensgerechtig-

40 I, 608, 8 ff. mit Z. 25 ff.; 40 II, 67, 6 ff. mit 66, 34 ff. (Gal.-Vorl. 1531 und Kommentar 1535); 40 III, 83, 11 ff. mit Z. 28 ff. (In XV Psal. grad. 1532/33). R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther, stützt sich oft zu stark auf solche Drucke (S. 45 ff., 102 ff.).

¹⁷² Diesen Vorwurf zu widerlegen, ist ein Hauptziel in den Abhandlungen: B. Lohse, Ratio und fides, und E. Wölfel, Luther und die Skepsis.

¹⁷³ Vgl. dazu G. Wingren, Die Predigt, S. 116 ff.; ders., Die Methodenfrage der Theologie, S. 39, 46 f., 122 f.; C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, S. 94 ff.

¹⁷⁴ Als Prototyp des „Atheismus“ galt schon immer Epikur, den Luther in dem „welschen“ humanistischen Rationalismus und der höfischen Sittenlosigkeit der langsam in Deutschland Fuß fassenden Renaissance wiedererkannte (W. Maurer, Luther und die Schwärmer, S. 14 ff.). Doch da Luther die Atheisten — auch gegen ihre eigene Meinung — dem natürlichen Gesetz verhaftet sieht, nimmt er ihre Absage nicht sehr ernst: „Es sind wol etliche gewest als die Epicuri, Plinius und der gleychen, die es (scil. das natürliche Licht) mit dem munde leucken. Aber sie thuns mit gewalt, und wollen das licht in yhrem hertzen dempfen, thun wie die so mit gewalt die oren zu stopffen odder die die augen zuhalten, das sie nicht sehen noch hören. Aber es hilft sie nicht, yhr gewissen sagt yhn anders. Denn Paulus leuet nicht, das Gott habs yhn offenbart, das sie von Gott etwas wissen.“ (WA 19, 206, 1 ff. Der Prophet Jona ausgelegt 1526) Die Antinomer sind daher viel gefährlicher, da ihre Gesetzesleugnung (abgesehen von einer möglichen moralischen Lockerung) jene überlegene Beurteilung des Atheismus prinzipiell unmöglich macht (vgl. WA 39 I, 349, 9 f.; 572, 13).

keit¹⁷⁵. Und in Bezug auf diese beiden Gottesverhältnisse konnte er dann auch von zweierlei Gotteserkenntnissen sprechen, nicht aber umgekehrt¹⁷⁶. Denn bei der Interpretation dieser Aussagen Luthers über eine „duplex cognitio Dei“, eine allgemeine und eine besondere, eine zur Rechten und eine zur Linken, ist Vorsicht geboten, damit nicht der Anschein entsteht, als handle es sich wie bei Th. Harnack um eine nur „relative Nebenordnung“ zweier selbständiger und nebeneinander geltender Erkenntnisquellen und Erkenntniswege¹⁷⁷, die möglicherweise in einem geraden Ergänzungsverhältnis zueinander stünden oder auch im Verhältnis der „Konkomitanz“, so daß jedes für sich zum gleichen Ziel, zu voller Gotteserkenntnis führen könnte. In beiden dieser Deutungen steckt etwas Richtiges, sie werden jedoch im selben Augenblick falsch, wo sie den Begriff der *cognitio* auf der Ebene des rein Rationalen verstehen. Damit würden sie ein für Luther fremdes, in seiner Gottesbeziehung autonomes Erkenntnissubjekt voraussetzen, dem grundsätzlich beide Wege offen und zu freier Verfügung stünden. Luther hingegen gibt selbst den Schlüssel: Das entscheidende Unterscheidungsmerkmal ist dies, daß es sich das eine Mal um eine gesetzliche und das andere Mal um eine evangelische Erkenntnis handelt¹⁷⁸. Damit ist zunächst nicht so sehr das im menschlichen Erkennen sich widerspiegelnde Gegenüber von Gottes Zorn und Liebe als Eigenschaften gemeint, als vielmehr ein verschiedenartiges die Erkenntnis bestimm-

¹⁷⁵ Vgl. R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken ... S. 49.

¹⁷⁶ Als Hauptbelegstellen hierzu gelten seit Th. Harnack WA 40 I, 603 ff. (Gal.-Vorl. 1531, Komm. 1535, zu Gal. 4, 8) und 46, 666 ff. (Auslegg. d. 1. u. 2. Kap. Joh. 1537/38, Druck Aurifaber 1565, zu Joh. 1, 18). Bei beiden Stellen, besonders der zweiten liegt kein authentischer Text vor, im ganzen ist aber die Gedankenführung zweifellos die Luthers, die sich in den Einzelementen auch sonst findet, wenn auch nirgends so ausführlich und thematisch. Vgl., auch zum Folgenden, Ph. Watson, Um Gottes Gottheit, S. 91 ff.

¹⁷⁷ O. Wolff (Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, S. 72 ff., 85 ff.) hat in seiner Analyse von Th. Harnack eine unsachgemäße Systematisierung und Überordnung dieser Aussagen von der doppelten Gotteserkenntnis festgestellt, die wegen ihrer Überbewertung des noetischen Momentes doch letztlich zu einer legalistisch-monistischen Verzeichnung von Luthers Gottesgedanken führt (S. 110 f.).

¹⁷⁸ WA 46, 667, 669 f., vgl. R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther, S. 69 f., 100; E. Wolf, Martin Luther. Das Evangelium und die Religion, S. 16 f.

mendes menschliches Verhalten oder Erleiden eines realen zwiefachen göttlichen Handelns. Hierdurch *rückt das Problem der Gotteserkenntnis aus dem rein rationalen Bereich heraus*. Wo von Gesetz die Rede ist, ist nämlich immer der *Wille* im Spiel, der Wille des fordernden Gesetzgebers gegenüber dem Willen des ebenfalls Autonomie beanspruchenden und mit jenem Anspruch kollidierenden Gesetzesempfängers. Ebenso wo von Evangelium die Rede ist, geschieht eine Willensdurchsetzung und eine Willenseinung auf Grund eines von Gott gewirkten Autonomieverzichts des Menschen. Darum kann keine „relative Nebenordnung“ von zwei Erkenntnissen als rein rationalen Erkenntnissen oder zwei Offenbarungen an den menschlichen Intellekt gemeint sein.

Das Bemerkenswerte ist nun aber, daß die Entscheidung über die Frage der Gotteserkenntnis trotzdem nicht allein im rein Willensmäßigen fällt¹⁷⁹, sondern gewissermaßen auf der Grenze zwischen Willen und Vernunft, genauer gesagt, in dem Zusammenspiel von Vernunft, Willen und Erfahrung. Von dem spekulativen Weg der induk-

¹⁷⁹ B. Lohse (Ratio und fides, S. 71 ff.) scheint in seiner sonst aufschlußreichen Arbeit diesen Sachverhalt etwas zu vereinfachen. Seine Darstellung gibt den Anschein, als sei schon die enge Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit von ratio und voluntas das novum bei Luther. Sie lag aber in Wirklichkeit längst vor (vgl. G. Stratenwerth, Die Naturrechtslehre des Duns Scotus, S. 27 ff.; Th. Böhner/E. Gilson, Christliche Philosophie, S. 622). Neu allerdings ist bei Luther die in bezug auf das Gottesverhältnis negative *Bewertung* dieser Verbindung und die Verurteilung der natürlichen ratio coram Deo zusammen mit dem sündigen liberum arbitrium. Dadurch ist eine affektuelle cognitio experimentalis dei mit natürlichen Kräften nicht mehr zu bewerkstelligen (vgl. Lohse, a.a.O., S. 70; H. Olsson, Den naturliga gudskunskapens problem enligt den senmedeltida nominalismen, S. 383 f. und E. Hochstetter, Viator mundi, S. 7 f.). Lohse hat überhaupt die Bedeutung der nominalistisch-aristotelischen Affektpsychologie für die Erkenntnislehre Luthers unterschätzt, und zwar auch gerade für den „alten“ Luther (S. 63 f.). Für L. — wie überhaupt weithin in der Forschung — ist das Thema der philosophischen Vorbildung und der Denkformen Luthers *nach* der Sprengung des nominalistischen Verdienstgedankens in Luthers Frühzeit erledigt. Vgl. aber L. Haikola, Gesetz und Evangelium bei M. Flacius Jll., S. 49 ff., ders., Studien zu Luther, S. 23, 38; B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition.

tiven Beweisführung allein hält Luther wenig¹⁸⁰, wenn damit der wahre Gott erkannt werden soll.

Die evangelische Erkenntnis, die in Bezug auf Gott die allein ausreichende ist, ist eine wesentlich tiefere Art der Erkenntnis, da sie nicht nur den Verstand, sondern Herz, Willen und Erfahrung durchdringt. Diesen Erkenntnisbegriff findet Luther in dem alttestamentlichen „jada“ wieder¹⁸¹ und bestimmt ihn als ein „Anerkennen“, ja eine mehr passive als aktive Erkenntnis, als ein den Ichwillen besiegendes und die Spekulationen zurechtrückendes Erkenntwerden.¹⁸² Die Versuche der Philosophie, Gott durch Beobachtung von Schöpfung und Geschichte vollständig in den Griff zu bekommen, müssen auch schon deswegen scheitern, weil Gott nicht eine ruhende metaphysische Größe ist, sondern als der *semper actuosus* unter unzähligen Larven sich dem Zugriff ständig entzieht und außerdem sogar durch gottfeindliche Kräfte in der Welt wirkt¹⁸³. Darum ist sogar jeder Versuch, Gott in den heutigen Vermittlungen selbst seiner Heilsoffenbarung rational endgültig zu definieren, ein Unding¹⁸⁴. Festgelegt hat sich Gott einzig auf sein Vatersein propter Christum, das nur im existentiellen Vollzug — freilich nie ohne „ordentliche“ Vermittlung, sondern durch sie hindurch — erfahren wird, und zwar im Glauben an „Gott wider Gott“¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Ph. Watson, a.a.O., S. 101 ff.; B. Lohse, a.a.O., S. 59 ff.

¹⁸¹ Ph. Watson, a.a.O., S. 97 Anm. 14.

¹⁸² WA 40, 610, 2 ff.: „Nostrum cognoscere est potius cognosci, quia nostrum cognoscere est nasci, — Ut etiam dicat contra opera. Dedit verbum in corde et fecit ex eo nasci, ut sit merum passivum ...“, vgl. 611, 11 ff.; 46, 669, 33 ff.; 672, 2 ff., wo der Weg zur wahren Erkenntnis Gottes nicht über das *Sehen*, sondern über das *Hören* geht.

¹⁸³ H. W. Krumwiede, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers, S. 22 ff.; L. Pinomaa, Schöpfung und Offenbarung bei Luther, S. 79. Der Zusammenhang dieses Denkens mit der nominalistischen Auffassung von der Unmöglichkeit evidenter Erkenntnis durch die reine Vernunft liegt auf der Hand (vgl. H. Olsson, Den naturliga gudskunskapens problem ..., S. 380 f.).

¹⁸⁴ WA 18, 685, 23 ff. (De servo arbitrio 1525): „Neque enim tum verbo suo definit sese, sed liberum sese reservavit super omnia. Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum.“

¹⁸⁵ WA 40 I, 602, 5 ff. (Gal.-Vorl. 1531 zu Gal. 4, 8): „... deus non vult cognosci nisi per Christum quia fundavit promissionem in senem, quod erat benedictum. ipse speculum, medium, via, per quam deum cognoscimus, deus

Die evangelische Erkenntnis beendet somit die durch die mutwillige Auflehnung gegen Gott entstandene Diskrepanz zwischen Vernunft und Erfahrung, dem durch Abstraktion erstrebten *summum bonum* und dem durch schuldhaftes Handeln entstehenden und in die Erfahrung dringenden Bösen, in seiner letzten Steigerung dem *deus iratus* der Anfechtung. Sie erübrigt alle aus Selbstbehauptung unternommenen Versuche des Menschen zur Beseitigung dieses Dilemmas. Ermöglicht wird das durch die neue und stärkere Erfahrung der Gnade im Wort und Sakrament, welche den Kreuzesglauben schaffen und zugleich den Vernunft und Erfahrung tyrannisierenden Ichwillen töten. Der Mensch erfährt Gottes gnädigen Willen¹⁸⁶.

Wo diese evangelische Gotteserkenntnis aber nicht zustandekommt, bleibt der Mensch seiner *cognitio legalis Dei* verhaftet. Er bildet sich mit seiner Vernunft unzureichende Vorstellungen von Gott, die zunächst einmal gar nicht falsch zu sein brauchen, bringt diese dann aber hinter ein gesetzliches Vorzeichen, da seine äußere Erfahrung in der Welt und unter seinen Mitmenschen ihn das Gesetz von Lohn und Vergeltung lehrt und so auch einen Richter Gott fordert¹⁸⁷. Er endet in jedem Fall bei der Werkgerechtigkeit, die das heimliche Prinzip aller seiner abgöttischen Lösungsversuche ist, in der isolierten Spekulation, der Möncherei und dem heidnischen Kultus¹⁸⁸. In seinem sittlichen

benedicit in isto filio et annunciat suum favorem in eo. Ibi agnosco deum non iratum, non habeo Tyrannum sed clementissimum patrem, qui velit liberare a morte et omnibus malis propter Christum; et ista est opinia divina, quae non fallit sed certa forma definit deum, Extra istam non est deum.“ Vgl. 31 II, 438 ff. (Jesaja-Vorl. 1527–30): *cognitio Christi = iustitia nostra = cognitio Dei*).

¹⁸⁶ Vgl. WA 40 II, 458, 2 ff. (Enarratio Psalmi LI 1532): „Theologica definitio: Deus in voluntate, Quid ei placet. Non loquitur de maiestate, potentia eius. Rex habet opes, potentiam etc. sed quomodo affectus, quo tendunt eius opes? quid vult machen damit? Sic scio deum omnia fecisse, — quo, quis finis? finalem causam scire. Deus est nihil aliud, quam qui contritos, vexatos, perturbatos amet, est deus humilium.“

¹⁸⁷ H. Olsson, Grundproblemet, S. 40; L. Haikola, Studien zu Luther, S. 45, 50 f.; vgl. WA 46, 670, 6 ff.; 40 I, 604 f.; 611, 5 ff.; 40 II, 110 f.

¹⁸⁸ W. Holsten, a.a.O., S. 32, 47; R. Josefson, a.a.O., S. 124: „In der außerchristlichen Religion begegnet immer und unter allen Umständen der Gott des Gesetzes, auch da, wo sich die Vorstellung von Gott als Helfer geltend macht.“ Zum Problem der Abgötterei s. auch V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, S. 3 ff.

Verhalten wie in seinem Gottesbild beweist der Mensch, daß er vom Gesetz bestimmt ist, ob er sich diesen Sachverhalt eingesteht oder nicht.

So können wir feststellen, daß Luther die gesamte Problematik der sogenannten natürlichen Theologie auf die Gesetzesfrage zurückführt^{188a}. Vom christlichen Rechtfertigungsglauben und seiner evangelischen Erkenntnis aus betrachtet erklären sich alle aus Selbstbehauptung entstehenden Versuche natürlicher Gotteserkenntnis, Religion und Ethik als unter dem Gesetz stehend. Diese Unternehmungen reichen weit, aber nicht weiter als das Gesetz, sie führen den Menschen über sich hinaus, aber in keine andere Richtung als in der des Gesetzes. Sie bringen den Menschen nicht weniger ein als vom absoluten Gesetz bei Nichterfüllung zu erwarten ist: ewige Strafe und Zorn. Bedeutet dies aber nun, daß der natürliche Mensch nicht nur vom vorgegebenen Gesetz Gottes bestimmt, also im *usus politicus* gezügelt wird, sondern ihm auch so etwas wie eine natürliche Erfahrung des Gesetzes, also auch eine Offenbarung seiner eigenen Lage und des hinter dem Gesetz stehenden Gottes zuteil werden kann? Auf eine Gesetzeserfahrung (*sensus legis*) kommt es ja offenbar an, wenn die eigentliche Evangeliumsverkündigung treffen und helfen soll¹⁸⁹. Dies läßt sich erst ausmachen, wenn wir den bislang nur angedeuteten *Vollzug der cognitio legalis* und seine Konsequenzen etwas näher untersucht haben.

3. Die Doppelbeziehung des Menschen zu Gott und der Umwelt als Bedingung der Gesetzeserfahrung

Obgleich es heute immer wieder in Staunen versetzt, welch große Rolle die *lex naturae* in der Theologie Luthers spielt, dürfte ihm selbst diese Tatsache kaum als etwas Besonderes vorgekommen sein, da bei ihm gegenüber der Scholastik wohl kaum eine Minderung der Häufigkeit ihres Vorkommens zu beobachten ist. Es wurde von ihm allerdings ein ganz neues Verständnis der *lex naturae* gewonnen, wie es auch sonst in bezug auf viele andere „Lehrstücke“ der Fall ist. Dasjenige Gesetz freilich, das dem Theologen und Seelsorger Luther die größte Sorge machte, ihm an erster Stelle neue Aufgaben stellte und zu thematischen

^{188a} Vgl. auch F. Brunstädt, Allgemeine Offenbarung.

¹⁸⁹ Vgl. aus der Prom.-Disp. J. Mörlins 1540, WA 39 II, 133, 25 ff. (Rez. B in Übereinstimmung mit Rez. A zu These 12 der 6. Reihe 39 I, 358, 22 f.): „Verum Antinomi volunt facere totam legem insensibilem.“ These 14 (39 I, 359, 26 f.): „Lex non damnans est lex ficta et picta ...“

Erörterungen Anlaß gab, war — im Gegensatz zu unserer Zeit — zunächst nicht so sehr das in der geschaffenen Welt, in den Bemühungen der Heiden und den Systemen der Philosophen allgemein „vorfindliche“ und wirksame Gesetz als vielmehr das zum Gesetz verfälschte Evangelium, das die Kirche zu zerstören drohte. Er hatte zwar auch — bei Stotternheim — den zornigen Gott gleichsam direkt in der Natur erlebt¹⁹⁰, doch suchte er seine Zuflucht, wie er nach langen Kämpfen einsehen mußte, an der falschen Stelle, im Kloster. So lernte er den Druck des Gesetzes eigentlich erst recht in der Kirche und durch die Auflagen und „Räte“ der Kirche zu erfahren. Deswegen galt denn auch seine evangelische Erlösungsbotschaft in erster Linie den unter der Gesetzespredigt der „falschen Prädikanten“ seufzenden Christen¹⁹¹ und nicht den unter dem natürlichen Gesetz ausharrenden Heiden. Wo nach Luthers Meinung die Gesetzespredigt und gesetzliche Praxis in der Kirche so übermächtig herrschte, da trat die Notwendigkeit von besonderen Überlegungen über einen möglicherweise anderen „außerkirchlichen“ Vollzug der Gesetzeserfahrung naturgemäß in den Hintergrund. Daß deswegen aber die Problematik des natürlich vorfindlichen Gesetzes gar nicht oder weniger gründlich mitdurchdacht worden wäre oder seine Bedeutung überhaupt geringer zu veranschlagen wäre, läßt sich indessen nicht sagen. Schon im Schwärmerkampf der 20er Jahre und dann vollends im zweiten Antinomierstreit erwies sich Luthers Auffassung von der *lex naturae* auch innerhalb seiner neuen evangelischen Theologie als tragfähig. Bei dem allen behandelte Luther freilich die uns heute interessierende Frage, ob und wie sich denn dies natürliche Gesetz manifestiere, erkennen oder erfahren lasse, kaum thematisch, sondern nur am Rande. Es galt damals ja vielmehr — neben der Bekämpfung der „Möncherei“ — der falschen Berufung der Rottengeister auf das Mosegesetz mit der Hervorhebung der in bezug auf Inhalt und Funktionen naturgesetzlichen Grundlagen des Dekalogs zu begegnen, oder den antinomischen Versuch, das Gesetz ganz zu eliminieren, durch die Berufung auf seine elementare Verwurzelung in jedem leiblichen Leben des Menschen als töricht abzuweisen.

Daß ein „natürliches“ Gesetz Gottes bei dem Menschen als Geschöpf

¹⁹⁰ S. O. Scheel, Martin Luther I, S. 241 ff. Das Erleben des Zornes Gottes in der Natur, im „rauschenden Blatt“, kennt Luther sein ganzes Leben hindurch (vgl. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, S. 52 ff.; F. Thestrup-Pedersen, Schöpfung und Geschichte bei Luther, S. 12.).

¹⁹¹ H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 71, 100 f.

Gottes immer irgendwie vorliege, stand für Luther und die Theologie seiner Zeit fest, aber wie sich diese natürliche Vorgegebenheit im einzelnen gestalten und wie sie zu interpretieren sei, darüber konnte man verschiedener Meinung sein, auch wenn sich die Formulierungen weithin glichen und die Unterschiede nicht eigentlich bewußt wurden, da ja eben das aktuelle Interesse, besonders bei Luther, gar nicht um diese Fragen kreiste. In Wittenberg hat man sich zunächst weithin an die wissenschaftliche Tradition der *Via Moderna* gehalten, die auch für Luthers *lex naturae*-Vorstellung bedeutsam wurde; erst langsam machte sich dann auch der thomistische Gesetzesbegriff in der Theologie der Schüler Luthers wieder geltend¹⁹².

¹⁹² Vgl. W. E l e r t, *Morphologie II*, S. 334 ff. (Dazu aber H. L i n d s t r ö m, *Skapelse och frälsning i Melancthons teologi*, S. 151 f. und außerdem S. 128 ff., 144 Anm. 57); L. H a i k o l a, *Gesetz und Evangelium bei M. Flacius Ill.*, S. 25 ff., 35 ff., 48 ff.; ders., *Studien zu Luther*, S. 9 ff., 23 f., 38; H. O l s s o n, *Den naturliga gudskunskapens problem*, S. 373 f., 376 ff., 384; B. H ä g g l u n d, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Zu Luthers wissenschaftlichem Rüstzeug* s. O. S c h e e l, *Martin Luther*, S. 174 ff., zu dem augustinischen Charakter des Erfurter Nominalismus, S. 203 ff. — Hier sollen über die Frage einer ideengeschichtlichen Herleitung der Theologie Luthers keine Untersuchungen angestellt werden. Deutlich dürfte wohl sein, daß Luther sich nicht einseitig in eine einzige „Richtung“ einstufen läßt. Der für sein theologisches Denken wichtigste Einfluß ging zweifellos von der eigenen Bibelexegese aus, daneben wirkten wohl als Hauptfaktoren der Augustinismus und die lebensvolle Frömmigkeit der *Devotio Moderna*, welche gerade wegen der Betonung des Positiv-Praktischen und des Psychisch-Erfahrungsmäßigen Berührungspunkte mit dem Nominalismus zeigt (vgl. J. H a s h a g e n, *Die Devotio Moderna*, S. 525 f.). Auch die franziskanische Forschung der letzten Jahre (Böhner, Vignaux, Weijenborg u. a.) hebt gegenüber Denifle und Grisar mit Recht hervor, daß Luthers *Theologie* etwas anderes sei als nur eine natürliche Konsequenz der Lehre Occams und Biels (vgl. Ph. B ö h n e r, *Der Stand der Ockham-Forschung*, S. 25 f.). Da aber hier gleichzeitig alles unternommen wird, um die lehrmäßige Vereinbarkeit des großen Franziskaners mit Thomas zu unterstreichen (und ihm nämlich so sein Eigenrecht für den Orden zu sichern), scheint die damit zusammenhängende Lutherdeutung auch ein Interesse zu haben, die nominalistischen Scholastiker von dem Verdacht einer allzugroßen Nähe zu Luther zu befreien. Worauf es uns hier ankommt, ist nur, daß in *philosophischer* Hinsicht Luthers Schulung im nominalistischen Aristotelismus unverkennbar zu sein scheint; und zwar gilt das sicher auch — was in der

Daher sollte auch unsere Rede vom natürlichen Gesetz als „vorliegend“ oder „vorfindlich“ nicht zu dem Mißverständnis verleiten, Luther kenne ein in klarer Objektivität „verfügbar“ vorliegendes Gesetz. Wenn Luther vom Gesetz Gottes spricht, haben wir immer in Rechnung zu stellen, daß dieses Gesetz ein innerweltlich nicht fixierbares, sondern letztlich ein „verborgenes“ Gesetz ist¹⁹³. Es gibt für Luther zwar auch einen ewigen, unveränderlichen Willen Gottes, der sich auch in der Welt geltend macht, doch ist dessen Nicht-Willkürlichkeit allein im angefochtenen Glauben zu erfassen und zu erfahren, niemals aber mit wissenschaftlicher Evidenz zu erkennen, weder in der Weltordnung noch im Dekalog, noch auch in Christus¹⁹⁴. Weit entfernt steht Luther von der *realistischen* Möglichkeit, die *lex naturae* als eine objektive Seinsordnung zu verstehen, welche ihre ontologische Grundlage in dem ewigen und unveränderlichen Weltgesetz der göttlichen Vernunft (= *lex aeterna*) hat¹⁹⁵. Eine solche Auffassung sieht die gesetzliche Verpflichtung darin, das Verhältnis zu den Dingen, Mitmenschen und Gott so zu gestalten, wie es jener ontologisch erhebaren universellen Ordnung entspricht, in der Sein und Gutsein letztlich identisch sind und daher alle geschaffenen Dinge als solche eine finale Ausrichtung auf die göttliche und vernünftige *lex aeterna* haben¹⁹⁶. Und die Möglichkeit der Erkenntnis dieses objektiven und vernünftigen Ordnungszusammenhangs, d. h. der mit dessen Erkennt-

Forschung bislang kaum wirklich nachgeprüft worden ist — für den reifen Luther, besonders in bezug auf seine für das Verständnis der *lex naturae* wichtige Erkenntnislehre und Psychologie (vgl. auch F. Lau, *Der Kampf um das Naturrecht*, S. 194 f.).

¹⁹³ L. Haikola, (Studien . . . , S. 10 f. und *Usus legis*, S. 111 f.) weist darauf hin, daß für Luther (im Unterschied zur Orthodoxie) selbst im Urstand keine vollkommene Gesetzeserkenntnis (des absoluten Willens Gottes) vorgelegen habe, sondern schon da das Gebot an Adam ein bestimmtes Einzelgebot gewesen sei und allein durch Glauben in der bestimmten Einzelsituation erfüllt werden wollte.

¹⁹⁴ F. Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther*; H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Über das Verhältnis von lex naturae und Dekalog wird noch weiter unten zu handeln sein.*

¹⁹⁵ Zu Thomas z. B.: G. Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Duns Scotus*, S. 82 ff., 88 ff.; E. Wolf, *Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther*, S. 183–191; P. E. Persson, *Sacra Doctrina*, S. 92 ff.

¹⁹⁶ H. Olsson, *Den naturliga gudskunskapens problem*, S. 376 f.

nis zusammenfallenden Erkenntnis des darin waltenden „ewigen Gesetzes“ ergibt sich daraus, daß der Mensch selbst ein Teil dieses Gefüges ist und daher mit Hilfe seines habitus (*lumen naturale*) und dessen *causa finalis* auf die *lex aeterna* hin eines objektiv auch richtigen Begriffs vom Gesetz und vom Guten teilhaftig werden kann¹⁹⁷.

Die *nominalistische* Auffassung kennt dagegen nicht eine solche in den Dingen liegende und in Gottes ewiger Vernunft begründete und auf sie hin ausgerichtete ontologische Gutheit einer objektiven Gesetzesordnung, sondern nur eine *lex naturae*, die Änderungen unterworfen sein kann und nie objektiv-seinshaft zu fixieren ist. Es läßt sich keine *causa finalis* einer Seinsordnung evident erheben. Gottes Wille als *potentia absoluta* ist daher prinzipiell an kein ewiges Gesetz gebunden und auf keine kreatürliche Seinsordnung endgültig festgelegt. Gottes Wille als *potentia ordinata* jedoch bindet sich frei an die als *causae secundae* geschaffenen Einzelwesen, an die Dinge, die Menschen und ihre Handlungen¹⁹⁸. Die gesetzliche Forderung ergibt sich daher nicht objektiv aus einem an der allgemeinen Ordnung teilhabenden und deswegen ebenso objektivierbaren und final auf Gott ausgerichteten habitus¹⁹⁹ des Menschen, sondern besteht — da der Mensch dem Guten in den Dingen und Handlungen als Wille frei gegenübersteht — in einer rein formalen und in jeder Situation anders erscheinenden Verpflichtung gegenüber Gott, die sich in vielfältig verschiedenen „Geboten“ in bezug auf viele einzelne im Erfahrungsbereich geforderte Handlungen ausspricht²⁰⁰. Daher ist für das nominalistische Denken auch ein Naturrechtssystem in Gestalt einer rein vernünftigen objektiven Ordnung als ewiger Norm ausgeschlossen²⁰¹. Es ist mit der Gesetzeserkenntnis schließlich ebenso wie mit der Gotteserkenntnis: Die Vorstellungen und allgemeinen Be-

¹⁹⁷ a.a.O., S. 378 f.; G. Stratenwerth, a.a.O., S. 89.

¹⁹⁸ E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, S. 20 f.; ders., Viator Mundi, S. 13 ff.; H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 82 ff.; W. Kölmel, Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham, S. 39 ff.; ders., Von Ockham zu Gabriel Biel, S. 218 ff.

¹⁹⁹ H. Welzel, a.a.O., S. 89.

²⁰⁰ H. Olsson, a.a.O., S. 377–380.

²⁰¹ Stattdessen gerät Occam auf den Weg einer offenbarungspositivistischen Identifikation von Naturrecht und Hl. Schrift (Dekalog), vgl. E. Hochstetter, Viator Mundi, S. 13 ff.; H. Welzel, a.a.O., S. 87 ff.; G. Stratenwerth, a.a.O., S. 115 f.

griffe, die sich die Vernunft von Gott selbst wie von seinem Gesetz bildet, sind zwar nach nominalistischer Auffassung schwach und wissenschaftlich nicht evident, lassen sich aber durch Zuhilfekommen des freien Willens, wenn auch nicht klar objektivieren, so doch ausreichend verifizieren²⁰².

Luthers *lex naturae*-Vorstellung bewegt sich nun weithin in diesen nominalistischen Bahnen²⁰³. Auch für ihn gibt es keine Gott und Welt umschließende universale Ordnung einer *lex aeterna* mit realontologisch verschiedenen Qualitätsstufen, woraus sich die allgemeinen Forderungen der *lex naturae* neben den vollkommenen Forderungen der *lex divina* ableiteten²⁰⁴. So hat auch der natürliche Mensch nach Luther keine Möglichkeit, sich solche universale Ordnung und ihre Gesetzmäßigkeit auf Grund eines *habitus rationalis* zu erschließen. Nicht einmal der Glaubende empfängt durch die Offenbarung eine solche Einsicht, denn eine ontologische Totalordnung der Welt existiert ja nicht. Der Glaube ist immer angefochtener Glaube²⁰⁵. Ferner ist, wie wir sehen werden, bei Luther ebenso wie im Nominalismus die — mögliche — natürliche Gottesvorstellung nicht evident und der bestimmende Ort für die Gesetzeserfahrung ist die einzelne ethische Situation.

Der — allerdings fundamentale — Unterschied zwischen Luthers Gesetzesverständnis und dem nominalistischen liegt bei der Beurteilung des menschlichen *Willens* in diesem Zusammenhang²⁰⁶. Während beim Occamismus durch ein Zusammenwirken der *ratio* mit ihren nicht-evidenten Vorstellungen und dem diese bejahenden freien Willen, also mit den vereinten natürlichen Kräften eine letztlich doch noch verdienstliche Gottes- und Gesetzeserkenntnis und darauf bezogene

²⁰² H. Olsson, a.a.O., S. 383 f.; B. Hägglund, *Theologie und Philosophie* ..., S. 27 f.

²⁰³ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen bei H. Olsson, *Grundproblem i Luthers sociaetik*, S. 13–113, ferner F. Lau, „Äußerliche Ordnung“ und „weltlich Ding“; L. Haikola, *Studien*, S. 7–55.

²⁰⁴ Bei Occam gibt es zwar auch noch eine Abstufung zwischen absolutem und (doppelt) modifiziertem Naturrecht, doch verliert sie in dem Maße an Bedeutung, als O. — nicht zuletzt wegen seiner Stellung im Streit um das Schisma — bestrebt ist, das *ius divinum* faktisch auf alle Bereiche auch des modifizierten Naturrechts auszudehnen, vgl. W. Kölmel, *Das Naturrecht bei W. O.*, S. 77 f.; J. Heckel, *Lex charitatis*, S. 55.

²⁰⁵ Vgl. C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, S. 233 f.

²⁰⁶ Vgl. dazu W. Link, *Das Ringen Luthers* ..., S. 294 ff.

Liebe möglich war²⁰⁷, verneint Luther strikt gerade diese Freiheit des Willens coram Deo und brandmarkt damit das Resultat *solcher* Erkenntnis als gesetzliche Abgötterei²⁰⁸. Es fällt unter die Definition der natürlichen Erkenntnis Gottes als cognitio legalis, Werkgerechtigkeit und Götzendienst. Konnte für den Nominalismus die natürliche Gesetzeserkenntnis im Gefolge der sie bestimmenden natürlichen Gotteserkenntnis doch noch in etwa ans Ziel kommen, so scheitert bei Luther die natürliche Gotteserkenntnis an derselben Stelle wie die sie bestimmende natürliche Gesetzeserkenntnis: am servum arbitrium.

Im übrigen aber bleibt bei Luther die Auffassung der natürlichen Gesetzeserfahrung in ihrer äußeren Struktur weithin die gleiche wie in der nominalistischen Tradition, nur erscheint sie kraftvoll eingebaut in seine neue Theologie von Gesetz und Evangelium. So hält auch Luther eine *rein theoretische „Erkenntnis“* der Gesetzesforderung ebenso für *möglich* wie eine bloß theoretische Gotteserkenntnis. Es gibt kaum ein Gottesprädikat, das nicht irgendwann in Luthers Äußerungen als auch von der natürlichen Vernunft aussagbar bezeichnet werden könnte. Gott existiert, er ist ewig, unendlich und einer, er ist gut, mild und barmherzig (!), Schöpfer, Geber und Helfer, mächtig und weise, ja allmächtig und allwissend, ein gerechter Richter und vorherbestimmender Lenker, lebendig und wahr²⁰⁹. Es folgen aber überall, wo Luther hierauf zu sprechen kommt, sofort einschränkende, ja jedes vorherige „Zugeständnis“ an die natürliche Vernunft widerrufende Gegenfeststellungen. Dieser Widerspruch betrifft aber in erster Linie nicht so sehr jene Erkenntnisinhalte selbst als vielmehr die Erkenntnisfähigkeit der natürlichen Vernunft coram Deo: „Etiam si verum dicit, tamen mentitur qui de deo loquitur extra Christum“²¹⁰. Es ist so, als machte ein Zeuge vor Gericht gegen sein „schlechteres Wissen“ eine an sich zutreffende Aussage und würde deswegen des Meineids schuldig. Für die Beurteilung des Zeugen — darauf kommt es Luther an — sind jene Inhalte absolut bedeutungslos.

²⁰⁷ H. Olsson, Den naturliga gudskunkapens problem, S. 383 f.

²⁰⁸ B. Hägglund, a.a.O., S. 80 f.

²⁰⁹ WA 56, 17, 174 ff. (Röm.-Vorl. 1516/17); 1, 361 f. (Heidelb. Disp. 1518); 7, 205, 16 ff. (Eine kurze Form der 10 Gebote 1520); 16, 431, 3 ff. (Exod.-Pred. 1525); 18, 617 f., 718 f., 786, 3 ff. (De servo arb. 1525); 19, 206 f. (Der Prophet Jona ausgelegt 1526); 21, 509 f. (Crucigers Sommerpostille 1537/44); 39 II, 347, 10 ff. (Disp. Hegemon 1545); 40 I, 607 ff. (Gal.-Vorl. 1531).

²¹⁰ WA 40 I, 611, 13 f. (Gal.-Vorl. 1531 Sperrung).

Darum ist es auch ein müßiges Unterfangen, etwa genau zwischen erkennbaren und unerkennbaren göttlichen Inhalten unterscheiden zu wollen, solange es sich um die Erkenntnis der rein spekulativ-abstraktiven Vernunft handelt²¹¹. Mögen jene Erkenntnisse wahr sein oder nicht, verifizierbar sind sie für die natürliche Vernunft ebensowenig wie das Wissen des Christen von Gott, wenn dieses bloß abstraktiv bleibt²¹². Obgleich für den Christen das abstraktive Erkennen nicht entscheidend ist, weiß er doch auch mehr. Kommt seine *fides historica* wirklich in den praktischen usus, dann erkennt er — soweit überhaupt möglich — Gottes eigentlichen Willen im Unterschied zum Nichtglaubenden, dessen „Erkenntnisse“ durch die Lüge auch inhaltlich falsch werden, und zwar deswegen, weil er durch das Wort nichts „erfährt“²¹³. Für den mit der franziskanischen Kritik am ontologischen Realismus vertrauten Luther ist eben jede *cognitio abstractiva*, die als rein logische Erkenntnis der Namen von den kontingenten Einzel dingen abgelöst ist²¹⁴, von vornherein nicht evident, mag sie gewisse Wahrheitsmomente oder auch die ganze Wahrheit aussprechen — ja die Philosophie soll sogar nach Luthers Meinung ehrlich den letzten Fragen nachgehen. Diese Erkenntnis bleibt in jedem Falle doch kraftlos und läßt sich in der „Praxis“, auf die es theologisch allein ankommt, nicht bewähren, und deswegen kann sie sich auch als abstraktive Erkenntnis nicht halten²¹⁵.

²¹¹ Vgl. Ph. Watson, *Um Gottes Gottheit*, S. 91 ff. und G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 254: „Es ist darum nicht möglich, durch scholastische Distinktionen eine Grenze zu ziehen zwischen dem, was inhaltlich an dieser Erkenntnis falsch und was richtig ist. Weil es nicht eine intellektuelle, sondern eine existentielle Frage ist, sind Wahrheit und Irrtum nicht einfach aus dem Objekt, sondern aus dem usus dieser Erkenntnis zu bestimmen.“

²¹² WA 39 II, 255, 15 ff. (Thesen zur Prom.-Disp. v. E. Alber 1543): „S. Paulus Rom. 1. recte dicit: Notum Dei manifestum esse gentibus, id est, virtutem eius aeternam et divinitatem. Sed ea notitia obscura et ex parte est (quamquam et fidelium notitia suo modo ex parte est), sicut linea tangit sphaeram totam, sed in puncto, nec totum comprehendit.“

²¹³ WA 40 I, 602, 5 ff.; 611, 11 ff. (Gal.-Vorl. 1531); 46, 672, 2–21 (1. u. 2. Kap. Joh. 1537/38, Dr. 1565); vgl. L. Haikola, *Studien*, S. 63 ff. (*fides historica-fides iustificans*).

²¹⁴ Vgl. W. Link, *Das Ringen Luthers ...*, S. 280 ff.

²¹⁵ B. Hägglund, *Theologie und Philosophie*, S. 27 f.; L. Haikola, *Studien*, S. 20 ff., 26.

Die einzige wirklich durchtragende Erkenntnis ist die *praktische Erkenntnis*, welche auf Erfahrung der Einzeldinge beruht und daher auch durch die Affekte den Verstand und den Willen beteiligt²¹⁶. Sie betrifft den ganzen Menschen in seinem Innersten, indem sie alle seine Kräfte wie auch die ihn umgebende Welt mit ihren Anstößen in den Erkenntnisvorgang einbezieht. Erst wenn im menschlichen Herzen oder Gewissen als dem anthropologischen Zentrum die abstrakten Begriffe sich mit den äußeren Dingen begegnen, kann man von einer theologisch relevanten Erkenntnis bzw. Nicht-Erkentnis sprechen. Es geht allein um *cognitio experimentalis*, beim Evangelium sowohl als beim Gesetz²¹⁷.

Dies gilt für die Frage der *Gesetzeserkenntnis* nicht weniger als für die der *Gotteserkenntnis*. Darum gibt es für Luther auch keine rationale Objektivation des natürlichen Gesetzes. Eine solche wäre in zweifacher Ausgestaltung denkbar. Wo die reine Vernunft sich zu einer Erkenntnis des Gesetzes anschickt, hält sie sich entweder einseitig durch eine abstrahierende Analyse an das Seinsgefüge menschlicher und außermenschlicher Ordnung²¹⁸, oder sie gelangt zur einseitig subjektivistischen Fixie-

²¹⁶ Vgl. F. L a u, Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie, S. 195: „Luther steht in der Gefolgschaft des mittelalterlichen Franziskanertums, für das die Erkenntnis Gottes ... eine affektive Angelegenheit ist. Gott erkennen heißt, sich Gott hingeben, heißt Gemeinschaft mit Gott suchen; oder noch besser umgekehrt — jetzt ganz augustinisch gedacht (und von Augustin lebt das mittelalterliche Franziskanertum stark) —: Offenbarung ist Hingabe, willentliche und gemeinschaftstiftende Hingabe Gottes an die menschliche Kreatur. In diesem Sinne gibt es tatsächlich eine Offenbarung Gottes lediglich in Christo, jedenfalls für Luther. Ob aber der Mensch ein abstraktes Wissen um Gott erst durch Christus oder aber schon ohne Christus hat, ist eine Frage, die auf eine völlig andere Ebene gehört. Man darf, wenn man Luther zum Kronzeugen für die Theologie der Barmer Erklärung machen will, Luther nicht ein thomistisches intellektuelles Offenbarungsverständnis unterlegen!“ Es ist also immer zu beachten, daß Luthers Verständnis von Offenbarung nicht nur theologische (biblische, vgl. oben S. 61 Anm. 181 u. a.) Quellen hat, sondern gleichfalls stärkstens aus der philosophischen Erkenntnispsychologie der *via moderna* gespeist wird (vgl. L. H a i k o l a, Studien, S. 23 f, 38).

²¹⁷ z. B. WA 40 III, 738 f. (Enarratio 53. cap. Esaiae 1544) s. bei Haikola, a.a.O., S. 23 Anm. 33; vgl. H ä g g l u n d, a.a.O., S. 61; A. S i i r a l a, Gottes Gebot, S. 53 ff.

²¹⁸ Darum ist die Identifizierung: „Das ‚natürliche Gesetz‘ bei Luther ist nichts anderes als die Schöpfungsordnung“, bei W. E l e r t (Morphologie II, S. 338)

rung eines moralischen Gesetzes im einzelnen als habitus verstandenen Gewissen. Die realistische *lex naturae*-Auffassung verband, wie wir sahen, diese beiden Objektivationen in einer einzigen umfassenden. Durch das habituelle *lumen naturale* der Synthesis ist das Denken und durch die hiervon abhängige *conscientia* als „*virtus operandi*“ auch das ethische Handeln²¹⁹ mit in den objektiven Ordnungszusammenhang der *lex aeterna* ontologisch eingeschlossen.

Luther dagegen, der der nominalistischen Auffassung hier folgt, hält nicht mehr eine objektive Ordnung aller im Denken subsistierenden Wesensbegriffe und damit auch keine „natürliche“ Einheit des menschlichen habitus mit dieser göttlichen Gesetzesordnung für nachweisbar. Gleichwohl weist Luthers Gesetzesbegriff (wie auch der nominalistische) weiterhin eine Orientierung an jenen beiden Größen auf. Die *überindividuellen Ordnungen* und das *einzelne Gewissen* bilden auch bei ihm die entscheidenden Faktoren für das Zustandekommen der Gesetzeserfahrung. Freilich sind sie nicht mehr durch die habituelle Synthesis auch wesenhaft miteinander und mit der *lex aeterna* verknüpft, denn es gibt im Einzelding ja kein Allgemeines. Ihre einzige Verbindung beruht auf dem absoluten *Willen Gottes*, der hinter allen einzelnen Geordnetheiten lebt. In *diesem* Sinne kann Luther sogar von „*lex aeterna*“ sprechen²²⁰. Doch auf der menschlichen Seite sehen wir nur die partikuläre Erscheinung in der partikulären Situation. Hier spielt die äußere Erfahrung mit ihren affektiven Wirkungen auf *ratio* und *voluntas* die entscheidende Rolle. Und zwar bildet sie sich durch das Zusammen-

etwas mißverständlich, wenngleich dort aus dem Kontext ersichtlich ist, daß der (dynamische!) Begriff der Schöpfung für E. entscheidend ist und schon theologisch qualifiziert angewandt wird.

²¹⁹ Zu Thomas: Y. A l a n e n, *Das Gewissen* bei Luther, S. 28 f.

²²⁰ Belege bei J. H e c k e l, *Lex charitatis*, S. 55 Anm. 355, ferner aus den Antinomierdisputationen: WA 39 I, 349, 39 ff.; 353, 39 f.; 413, 14 ff.; 444, 6 ff.; 459, 13. Dazu aber L. H a i k o l a, *Usus legis*, S. 101, Anm. 53 (vgl. Studien, S. 10): „Gottes ‚ewiges Gesetz‘ (*lex aeterna*) bedeutet bei Luther, wie im Nominalismus, die Treue Gottes zu sich selber, aber dieses Gesetz kommt in der dem Menschen zugänglichen Erfahrungssphäre (*potestas ordinata*) niemals in endgültig fixierter Gestalt vor.“ Vgl. zu Luthers in Gottes absolutem Willen begründeten Begriff von „*ewig*“: „Wo aber Gott, der da recht ewig ist on beisatz, von ewigen dingen *redet*, da ists auch das rechte ewige ding, denn er vermags ewig zu *machen* ...“ (WA 50, 325, 25 ff., Wider die Sabbather 1538, Sperrung).

treffen des denkenden und wollenden Menschen mit der Außenwelt im Personenzentrum, im Gewissen²²¹.

Schon der „natürliche“ Mensch lebt also gleichsam in zwei Dimensionen, als „innerer Mensch“ mit seinen Gottesvorstellungen und als „äußerer“ Mensch in seiner Verflochtenheit mit der Umwelt. Die theologische Anthropologie qualifiziert zwar die Gesamtheit des natürlichen (äußeren und inneren) Menschen als „Fleisch“ und stellt sie als „äußeren“ dem neuen „inneren“ Menschen („Geist“) schroff gegenüber²²². Daneben aber bleibt für *das philosophische, „fleischliche“ Verständnis des Menschen*, und, da dieses als Ganzes ja theologisch auf die Kategorie der *lex* zurückgeführt wird, auch für den theologischen Gesetzesbegriff *die doppelte Bestimmung schon des natürlichen Menschen* als „Fleisch“ und „Geist“, innerer und äußerer Mensch, *weiterhin von Bedeutung*²²³. Durch die *lex naturae* steht jeder Mensch in einer unauflöschlichen Doppelrelation zu Gott und zu den Mitmenschen²²⁴. Der innere Mensch bildet sich eine Gottesvorstellung, aus der er die Forderung von — wie immer geartetem — Glauben und Gottesverehrung ableitet, und der äußere Mensch sieht sich in ein Gemeinschaftsverhältnis und damit vor die Forderungen der Umwelt nach Liebe gestellt. Und zwar umfaßt die *lex naturae* nicht

²²¹ Über Luthers Gewissensbegriff vgl. G. Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers; Y. Alanen, Das Gewissen bei Luther; E. Hirsch, Lutherstudien I, S. 109 ff.; L. Haikola, Studien, S. 34 f.; ders., *Usus legis*, S. 95 ff.

²²² E. Schott, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre; H. Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten.

²²³ Gegen E. Wolf, *Politia Christi*, S. 228, der behauptet, mit dem „reformatorischen Ansatz“ sei das „grundsätzliche Fehlen“ einer philosophischen Anthropologie verbunden. Das Verhältnis von theologischer und philosophischer Anthropologie bei Luther hat L. Haikola, Studien, S. 19 ff. jetzt hervorragend herausgearbeitet, zu den wichtigen Ausführungen im *Magnificat* (1521) bes. S. 27 ff.; vgl. ders., *Usus legis*, S. 99 Anm. 46); ferner R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken, S. 114 f.; A. Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung*, S. 85 ff., zur *Disputatio de Homine* von 1536 (WA 39 I, 175 ff.): O. Hof, Luthers Thesen „De homine“.

²²⁴ WA 39 I, 374, 3 ff.: „... si Deus numquam tulisset legem per Moysen, tamen mens humana naturaliter habet hanc notitiam, Deum esse colendum, proximum diligendum“; vgl. 16, 372, 1 ff. (Exod. Pred. 1525); 32, 326, 15 ff. (Wochenpred. Matth. 5–7 1530/32) und H. Olsson, *Grundprobleme*, S. 38–40.

etwa nur die zweite, „ethische“ Relation, sondern auch die „religiöse“. Sie fordert Gottesliebe sowohl als Nächstenliebe. Denn die Gottesvorstellung impliziert ja als solche Totalität und beansprucht somit eo ipso eine Ausweitung auch auf das ganze Weltverhältnis des Menschen. Darum sind es eigentlich auch *nicht zwei verschiedene Forderungen*, sondern vielmehr *ein natürliches Gesetz*, welches den Menschen *in zwei Relationen* fordert und bindet²²⁵. Die Einheit von „Glaube und Leben“ ist schon in Luthers philosophischer Anthropologie begründet und kann entsprechend auch in bezug auf die Beurteilung des Christen nicht eigentlich zum Problem werden, wie es in der späteren Theologie dann geschieht²²⁶. Das kommt unzählige Male und auf mancherlei Weise bei Luther zum Ausdruck, vor allem wenn er das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (die Forderung des mosaischen *und* natürlichen Gesetzes) als in sich eins bezeichnet²²⁷ oder auch in seiner häufigen Aufteilung des mit dem natürlichen Gesetz inhaltlich identischen Dekaloges in die erste und die zweite Tafel²²⁸. Die Einheitlichkeit dieser Forderung in den zwei Erstreckungen zeigt sich auch in seiner Auffassung des ersten Gebotes als *lex naturae*²²⁹ und schließlich in dessen einziger Erfüllung im Glauben an Christus²³⁰. Wir werden noch sehen, daß nach Luther diese zwei Relationen, die im Ur-

²²⁵ Vgl. H. Olsson, a.a.O. In der Erfüllung durch Christus im Glauben tritt diese verborgene Einheitlichkeit der alten Forderung klar zutage (WA 29, 529, 5 ff.; Pred. 1529 zu Luk 10, 23 ff. Rö.): „Quid est ‚ex toto corde diligere‘? Sic enim dicit: Non vult diligi halb, sed gantz und gar, et tamen proximum vult diligi, sunt contraria. Si deum ex toto, so kans hie nicht her ghen. Dominus ist verborgen ut Math. 22. Ideo hat er die lieb gestellt in verbum externum et proximum ... dilige deum da du weist, da er ist, noli eum pingere tuis cogitationibus ... In praedicatione, baptismo, in Magistratu, invenis.“

²²⁶ L. Haikola, Studien, S. 60 ff.

²²⁷ Vgl. W. v. Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker, S. 148, 189 f.

²²⁸ Anstelle anderer Belege einen kombinierten aus der soeben zitierten Predigt (WA 29, 525, 15 ff.): „Respondet ‚Diliges‘ etc. und nimpt das best er aus et summam doctrinam legis et vult videre, an velit aliquid altius et melius docere. Et certe hat die beste kostlichste lere getroffen, quia nihil altius quam haec 3. prima praecepta et ultima, 7.“

²²⁹ Das 1. Gebot, das sowohl *lex generalis* wie *lex praedicata* ist, schließt in sich alle übrigen Gebote ein, vgl. z. B. WA 16, 423 f., 428 ff. (Exod.-Pred. 1525); 50, 312 ff. (Wider die Sabbather 1538).

²³⁰ L. Haikola, Studien, S. 74 ff., 99 f.; s. o. Anm. 225.

stand harmonisch ineinanderlagen und durch den Fall auseinandergerückt²³¹, dem natürlichen Menschen zum Anlaß von Abgötterei und Verzweiflung werden. Als Forderung nach Glaube und Liebe finden sie sich bei jedem Menschen vor, ob diese klar als solche erkannt wird oder nicht.

Es ist deutlich, daß die Gesetzesforderung, wenn sie stets in solch doppelter Erstreckung ergeht²³², nicht einseitig in den äußeren Ordnungen, aber auch nicht einseitig in einem menschlichen habitus objektiviert zu finden ist. Das natürliche Gesetz ist weder im Weltganzen noch im menschlichen Individuum „restlos“ und jederzeit greifbar verkörpert, sondern tritt gleichsam in der einzelnen Situation ein Stück aus seiner Verborgenheit heraus und beansprucht den Menschen mit seiner Forderung. Soll daher das Gesetz wirklich erfahren werden (*sensus legis*), dann muß seine Forderung in beiden Relationen zugleich zum Tragen kommen, also erst dann, wenn sich die Erfahrungen des inneren und äußeren Menschen (nach der philosophischen Anthropologie) in dem Personenzentrum affektiv verdichten²³³.

So ist es zu verstehen, daß Luther, wenn er so oft davon spricht, das Gesetz sei jedem Menschen *natürlich ins Herz geschrieben*²³⁴, auch damit keine psychologische Objektivation des Gesetzes vornimmt, sondern dieses in seiner Verborgenheit beläßt²³⁵, aus der heraus es seine Forderung

²³¹ a.a.O., S. 40 ff.

²³² WA 17 I, 121, 6–9 (Pred. 1525 zu 1. Tim., 1, 8 ff. Rö): „Lex exigit, ut homo sit puro corde etc. ex quibus sequitur dilectio erga proximum, da bey sol mans lassen bleiben, ut per fidem homo ad deum, per charitatem ad proximum etc. qui aliter docet non bene.“

²³³ WA 39 I, 345, 16 ff. (1. Thesenreihe): „1. Poenitentia omnium testimonio et vero est dolor de peccato cum adiuncto proposito melioris vitae. 2. Hic dolor proprie aliud nihil est, nec esse potest, quam ipse tactus seu sensus legis in corde seu conscientia. 3. Multi enim audiunt quidem legem, sed quia sensum seu vim legis non sentiunt, nihil dolent neque poenitent.“ Auch das gepredigte oder sonstwie gehörte Gesetz kann also ebensogut nur zu einer abstraktiven Vorstellung des inneren Menschen werden!

²³⁴ Aus den Ant.-Disp.: WA 39 I, 374, 1 ff.; 426, 9 ff.; 454, 4 ff.; 455, 15 f.; 549, 15 f. u. ö.

²³⁵ Die *Verborgenheit des Gesetzes* (vgl. Haikola, Studien, S.9; ders., *Usus legis*, S.111 f.) bleibt auch für die Gesetzeserfüllung des Glaubens bestimmend. Denn das Neue ist nicht eine „Gesinnung“, die die sonst bloß äußeren Werke nun der Gesinnung des Gesetzgebers entsprechend erfüllt, sondern der Glaube an die „fremde“ Erfüllung Christi. In der Römerbriefvorlesung 1515/16 (zu Rö. 2, 15) unterscheidet Luther allerdings zwischen

in der doppelten Erstreckung stellt, d. h. in der nun allerdings psychisch erfahrenen aktuellen Situation eines bestimmten Menschen mit seiner Gottesvorstellung und mit seinem bestimmten Platz unter seinen Mitmenschen. Gewiß kann Luther sich auch später noch so ausdrücken, als betrachte er das Naturgesetz im Gewissen als einen urständlichen Restbestand, eine *scintilla*²³⁶, doch kann nie ein Zweifel darüber aufkommen,

dem „*Werk des Gesetzes*“ und dem „*Gesetz selbst*“ (WA 56, 203, 5 ff.): „*Videtur itaque nihi (salvo Iudicio meliori), Quod aliud sit ‚opus legis scribi in cordibus‘ et aliud ‚legem scribi in cordibus‘. Non enim Apostolus Voluit, licet scriret et posset, hoc loco dicere eos habere legem in cordibus suis scriptam, Sed opus legis.*“ Erstens durch ihr bloßes Tun des opus legis und zweitens durch ihr Gewissensurteil über die opera bezeugen die Heiden eine Kenntnis des Gesetzes (56, 203, 17 ff., vgl. Glossen 56, 23 f.). Es ist aber zu beachten, daß Luther sich nicht an dieser exegetischen Beobachtung festbeißt. Schon in der Glosse ist keine Spur davon zu entdecken, im Gegenteil (56, 23, 8 f.; 24, 11). Auch *später* kommt er so gut wie nie mehr darauf zurück, sondern *verwendet die Vorstellung von der natürlichen lex inscripta ganz unbedenklich*. Warum? Die einfache Erklärung ist, daß Luther später nach der konsequenten Durchführung der Scheidung von Gesetz und Evangelium (s. o. Anm. 9) nichts mehr dagegen hat, den natürlichen und heidnischen Menschen so eng wie möglich mit dem Gesetz in Verbindung zu bringen, solange nur der Abstand zum Evangelium gewahrt bleibt. In der Römerbriefvorlesung hatte er sich noch der augustinischen Interpretation des Verses 2, 15 (von 5, 5 aus) erwehren müssen (56, 203, 8 ff.) und lenkt darum den Blick auf das opus, um den Unterschied zwischen den beiden Gerechtigkeiten, der heidnischen und christlichen, der literalen und gnadenhaften *Gesetzeserfüllung* nicht zu verwischen. Sowie aber auch terminologisch die Scheidung von Gesetz und Evangelium (durch den Fortfall des Oberbegriffes *lex*) klarer geworden ist, seitdem also die Identifizierung des Evangeliums mit „*lex Christi*“ oder „*lex spiritualis*“ nur noch in äußerst uneigentlicher Rede vorkommt (s. o. Anm. 56), verschwindet sogleich auch die Gefahr der Verwechslung von *lex vetus* und *lex nova* — diese Formel tritt hier auch zurück! — und dem Gebrauch der Vorstellung von der *lex naturae inscripta* (als allgemeiner *Forderung*) steht dieses Hindernis nicht mehr im Wege. Bei J. Heckel (*Lex charitatis*, S. 63 f.) und noch stärker bei A. Siirala (S. 49 f.) ist zu beobachten, wie jene Trennung Luthers durch eine unkritische Verwendung des Begriffes *lex* der früheren Aussagen wieder verwischt zu werden droht. Das hat in bezug auf Heckel auch F. Lau bemerkt (*Leges charitatis*, S. 80 f.).

²³⁶ Etwa wenn er vom „natürlichen Licht“ spricht (WA 10 I, 203, 3 ff.; 205, 14 ff., Weihn. Post. 1522; vgl. aber dagegen zu Melancthons *lumen naturae*—

daß es sich um keinen insofern unversehrten habitus handelt, daß aus ihm die Prinzipien und die Fähigkeit für gutes Handeln coram Deo erwachsen könnten, denn damit würde zugleich ein liberum arbitrium coram Deo behauptet²³⁷. Alle Seelenkräfte des Menschen nun sind allerdings geschaffen und haben als einzelne ebenso wie der Körper und alles andere in der geschaffenen Welt auch eine urständliche und ordnungshafte Verankerung im natürlichen Lebenszusammenhang²³⁸, doch wird auch hier der Zusammenhalt der Einzeldinge — der Occamismus sieht sogar mit Aristoteles und Averroes die Seelenkräfte in humoribus corporis lokalisiert!²³⁹ — allein durch die voluntas Dei gewahrt. So kann man von einer „gewissen natürlichen Vorrangstellung des Inneren“²⁴⁰ bei Luther

Auffassung R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken*, S. 149 Anm. 58 und H. Lindström, *Skapelse och frälsning*, S. 111 ff.), oder davon, daß ein gewisses Erkenntnis- oder moralisches Vermögen „übrig“ geblieben sei (WA 56, 237, 7, Röm.-Vorl. 1515/16; 18, 618, 13 ff., *De servo arb.* 1525). In den Ant.-Disp. tritt mehrfach die dem entsprechende Auffassung auf, die Verderbtheit und Verblendung des Menschen wüchse progressiv (39 I, 515, 19 ff.; 539, 10 ff.; 549, 5 ff.).

²³⁷ Vgl. L. Haikola, *Studien*, S. 9 ff.; F. Lau, *Der Kampf um das Naturrecht*, S. 189.

²³⁸ Vgl. Haikola, a.a.O., S. 81 Anm. 34. In G. Wingrens Lutherdeutung ist eine gewisse Neigung nicht zu übersehen, den Schöpfungsbegriff so radikal zu aktualisieren, daß durch die creatio continuata in der Gegenwart die Schöpfung im Anfang und in der Vergangenheit etwas fragwürdig wird (vgl. Luthers Lehre vom Beruf, S. 95 ff.; *Die Predigt*, S. 115: „Täglich wird die Welt neu geschaffen“; *Schöpfung und Gesetz*, S. 25 ff., 88 ff.). Für W. ist das neue Leben aus der Wiedergeburt „vollkommen identisch“ mit allem übrigen neuen Leben (Geburt = Schöpfung!), beides trifft sich im Begriff „Neuschöpfung“, der merkwürdig schillert (verstärkt noch durch die unzureichende Übersetzung, die noch weniger klar zwischen nyskapelse (Neuschöpfung), nuskapelse (Schöpfung im Jetzt) und omskapelse („Wiederschöpfung“, Umschöpfung) unterscheidet. Dahinter steht ein Begriff von Leben, der stärker an W.'s Auffassung der Rekapitulationslehre bei Irenäus erinnert (*Die Predigt*, S. 107 f. Anm. 71, *Schöpfung und Gesetz*, S. 196 ff.) als an Luther, welcher klarer zwischen irdischem und eschatologischem Leben trennt. Ein Leben, das sterben kann, ist nicht „vollkommen identisch“ mit einem ewigen Leben (z. B. WA 40 III, 83 f., in XV Psal. grad. 1532/33; auch in 10 I 1, 199 f., bei W., *Die Predigt*, a.a.O.).

²³⁹ E. Hochstetter, *Viator Mundi*, S. 7 f.

²⁴⁰ W. v. Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, S. 182.

sehr wohl sprechen, sofern dieselbe eben natürlich, d. h. qua potentia ordinata Dei gesetzt ist und keine Wertung coram Deo besagt²⁴¹.

Das Gewissen und die ratio können jedoch ihre Urteile und Weisungen niemals allein aus sich selbst herausholen, sondern immer nur in der Begegnung mit dem erfahrenen Äußeren gewinnen — aber ohne daß nun auch das Äußere seinerseits wiederum realontologische Qualität besäße. Wie das einzige Gebot an Adam im Paradiese ein konkretes, situationsgebundenes Gebot war, so stellt sich auch *die Forderung der lex naturae in der jeweiligen Situation* des Berufs und Standes²⁴². Darauf ist das die Erfahrung des äußeren und die Gottesvorstellungen des inneren Menschen zusammenschließende Gewissen immer noch angelegt: „Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. . . . Quare officium eius est non facere, sed de factis et faciendis dictare, quae vel ream vel salvam faciant coram Deo“²⁴³. Das Gewissen hat also keinen positiv regulativen Inhalt, sondern ist nur eine Größe, die durch die Affekte das Vorhandensein und die Wirksamkeit des natürlichen Gesetzes bezeugt und danach urteilt²⁴⁴.

Die Gesetzesforderung stellt sich also nie isoliert im Inneren des Menschen — das geht schon darum gar nicht, weil sich im Herzen ja alle auf äußeren Erfahrungen beruhenden Affekte bilden und damit schon Inneres und Äußeres zusammengefaßt ist —, sondern immer durch die Konfrontation mit den Dingen und Einzelvorgängen in Beruf und Stand. So könnte man fast sagen, die Dinge selber seien Gesetzgeber²⁴⁵, doch auch hier läßt sich das natürliche Gesetz nicht sachhaft objektivieren. Ausschlaggebend bleibt die personale Bezogenheit, die Situation in der Ordnung fordert immer neue Entscheidungen der Vernunft und Urteile des Gewissens²⁴⁶. Die ethischen Wertungen und Entscheidungen zwischen den

²⁴¹ Typisch ist Luthers Haltung in der — letztlich philosophischen! — Frage der Unsterblichkeit der Seele (WA 39 II, 341, 351, 354, 357 ff., 371, Thesen u. Disp. Hegemon 1545), sie ist weder radikal traduzianisch noch aktualistisch „creatianisch“, sondern „generationisch — kooperativ“ (475, 12 ff.).

²⁴² G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, S. 28–52.

²⁴³ WA 8, 606, 32 ff., (De vot. mon. 1521) vgl. 56, 203, 5 ff. (Röm.-Vorl. 1515/16).

²⁴⁴ G. Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, S. 8 ff.; R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther, S. 76 f.; E. Hirsch, Lutherstudien I, 129.

²⁴⁵ F. Lau, „Äußerliche Ordnung“ . . . , S. 48 f.

²⁴⁶ WA 32, 495 f. (Wochenpred. über Matth. 5–7, 1530/32). Die Gesetzgebung geschieht erst im Schnittpunkt der zwei Komponenten, so daß das „Buch im

Handlungsmöglichkeiten — es machen sich ja immer vielerlei Forderungen geltend — trifft in jedem Fall die „praktische Vernunft“²⁴⁷ jedes einzelnen, und zwar meint das zunächst: auf Grund der äußeren Erfahrungen²⁴⁸.

Alle Forderungen, die von der Umwelt gegenüber dem Menschen erhoben werden, stehen unter dem Zeichen des Gesetzes. Es stellt sich heraus, daß zu den äußeren Erfahrungen nicht nur die nackten Forderungen der ethischen Einzelsituationen gehören, sondern auch der nachfolgende Erfolg oder Mißerfolg, der mit einem bestimmten ethischen Handeln verbunden ist, und die Empfindungen und Reflexionen, die sich darauf beziehen. „Die Freude über den Erfolg und die Furcht vor der Strafe gehören zu der affektmäßigen Seite des Gewissens“²⁴⁹. Hiernach beurteilt der Mensch seine Taten, und von diesen „Erfahrungen“ läßt er sich in einer späteren ähnlichen Situation bei seiner Entscheidung leiten. So sind alle neuen Forderungen, die immer in der ganzen Breite dessen, was Luther zum weltlichen und äußeren Regiment rechnet²⁵⁰, ergehen, sogleich mit Furcht oder Hoffnung verbunden²⁵¹. Darunter nehmen die Forderungen der weltlichen Obrigkeit natürlich den ersten Platz ein. Sie belohnt den Guten und straft den Bösen. Doch ist eine einfache Gleichsetzung des positiven Gesetzes der Obrigkeit mit der *lex naturae* nicht möglich, da auch bei jeder positiven Gesetzgebung immer schon eine mehr oder weniger vernünftige Entscheidung einer obrigkeitlichen Person (oder mehrerer) vorliegt, die auch ihrerseits im Akt der Gesetzesstiftung schon zwischen mehreren

Busen“ und die „Dinge“ (Arbeitsmaterial des Handwerkers) nahezu identifiziert werden können.

²⁴⁷ Über die ratio in ihrer doppelten (theoretischen und praktischen) Ausrichtung am besten H. Olsson, Grundproblemet, S. 48 ff., 76 ff. Beide Aspekte entsprechen den zwei Relationen der philosophischen Anthropologie, vgl. o. Anm. 223.

²⁴⁸ L. Haikola, Studien, S. 31 f.

²⁴⁹ L. Haikola, Usus legis, S. 98, vgl. 102 f. und WA 39 I, 541, 10 ff.

²⁵⁰ Vgl. G. Törnqvall, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, S. 56 ff., 86 f.

²⁵¹ Die *iustitia civilis* des natürlichen Menschen ist auch bei Luther selbstverständlich „Lohn- und Werkmoral“. Dies hält L. Haikola, Usus legis, S. 106 Anm. 76 (vgl. S. 103 Anm. 65) gegenüber Törnqvall fest, auch noch klarer als F. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 38 f. (vgl. dazu z. B. WA 39 I, 396, 6 f.; 459, 12 ff.; Gr. Kat. I, 147 (Bek. Schr., S. 598, 7 ff.) und oben Anm. 25).

Möglichkeiten (vielleicht fehlerhaft) entschieden hat²⁵². Sie tut dies mit der gleichen — wenn auch ungleich größeren — Vernunft, mit der jeder Einzelne in seinem Lebenskreis seine eigenen Entscheidungen zu fällen hat²⁵³. Uns kommt es hier nicht auf die speziellen Probleme an, die die Sozialethik Luthers heute aufgibt, sondern auf die theologische Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Gesetzeserfahrung, die sich ja auf den verschiedenen Ebenen der „Oberperson“ und der „Unterpersion“ in prinzipiell gleicher Weise stellt. So kann Luther einerseits betonen: „Das edle Kleinod, so natürlich Recht und Vernunft heißt, ist ein *seltsam* Ding unter Menschenkindern.“²⁵⁴ Andererseits ist, wie es oft heißt, das natürliche Gesetz *allen* Menschen ins Herz geschrieben und jeder Einzelne gefordert, mit der Vernunft an seinem Platz Entscheidungen zu fällen, durch die er Nächstenliebe übe. Die Überordnung und besondere Auszeichnung der Obrigkeit auf Grund der höheren Vernunft gilt nur *coram hominibus*, hier fordern ihre Gebote zunächst einmal Achtung²⁵⁵. *Coram Deo* aber sind alle Menschen gleich²⁵⁶ und jeder an seinem — allerdings unterschiedlichen — Platz zur Nächstenliebe berufen. Wenn die Summe der vielfältigen Forderungen und Situationen unter den Aspekt des *coram Deo*

²⁵² Daß freilich „natürliches Recht und geschriebenes Recht für Luther *von vornherein* Gegensätze“ seien, wie F. Lau (a.a.O., S. 41 Anm. 95, Sperrung) meint, läßt sich aus seinem Beleg (WA 51, 211, 36 ff.) nicht ersehen.

²⁵³ W. Elert hat in seiner Behandlung der Dreiständelehre (Morphologie II, S. 49 ff.) sehr schön dargelegt, wie *alle* Menschen nach Luther in *alle* drei Stände berufen sind, wenn auch jeder an seinem Platze in besonderer Weise. Niemand befiehlt nur und niemand empfängt nur Befehle. Dem entspricht, daß nach Luther auch jede Obrigkeit von ihrer „vernünftigen“ und „billigen“ Behandlung der Untertanen lebt und insofern auch von ihnen abhängig ist. Auch die obrigkeitliche Person braucht den Lohn des Erfolges und wird bedroht durch die Strafe des Mißerfolges — von Seiten einer höheren Oberperson oder vom revoltierenden Pöbel. Vgl. H. Olsson, Grundproblem, S. 27 f.

²⁵⁴ WA 51, 212, 24 (101. Psalm 1534/35, Hervorhebung).

²⁵⁵ WA 43, 514, 7 ff. (Gen.-Vorl. 1535–45): „... vocat Deus magistratus omnes Deos, non propter creationem, sed propter administrationem, quae est solius Dei.“ Vgl. WA 31 I, 189 ff. (Der 82. Psalm ausgelegt 1530).

²⁵⁶ S. o. Anm. 234. Was *coram hominibus* von dem Amt der Obrigkeit gesagt wird, (s. vor. Anm.), gilt *coram Deo* für alle Menschen (WA 10 I, 1, 100, 17 ff., Weihn.-Postille 1522; hier in bezug auf den Glaubenden, bei dem die *lex naturae* erfüllt ist): „Gottis kinder sind wyr durch den glawben,

rückt, verschwindet die „Totalität“ der von „oben“ nach „unten“ gerichteten Staatsgesetze im gleichen Maße wie die Unterschiede zwischen den Menschen und die allen gemeinsame totale Forderung der Nächstenliebe tritt hervor²⁵⁷.

Die erste Komponente für das Entstehen einer Gesetzeserfahrung, das Vorhandensein von Ansprüchen und Forderungen, Drohungen und Versprechungen der *Außenwelt*, ist also für jeden Menschen in gleicher Weise gegeben, welchen Beruf und Stand er auch einnehmen mag. Die freie Sachlichkeit und die der Situation entspringende Billigkeit, welche das ethische Verhalten des „rechten“ Christen auszeichnet, ist schon in dem natürlichen Gesetz der Nächstenliebe, das Christus erfüllt hat, gefordert. Darum verläßt ein Christ auch seinen Beruf nicht²⁵⁸. Der Unterschied besteht darin, daß die christliche Liebe nicht dem — noch bleibenden — Druck und Zwang der Mitmenschen innerlich und coram Deo ausgeliefert ist, sondern ihr „Stündelein“ freiwillig — weil befreit — ergreift und ohne das Gesetz, d. h. auch ohne

der unß erben macht aller gottlichen gutter. Aber Gotte synd wyr durch die libe, die unß gegen unssern nehisten wohlthetig macht, den gottlich natur ist nit anderß denn eytell wohlthetigkeit ...“ Dies ist auch die Göttlichkeit der Obrigkeitsperson.

²⁵⁷ Vgl. dazu die Auslegung von Gal. 5, 14 in der Gal.-Vorlesung 1531 (WA 40 II, 65 ff.). Hier wird deutlich, daß auch im natürlichen Gesetz — als Forderung — schon die Feindesliebe und volle Leidensbereitschaft gemeint ist (vgl. Haikola, Studien, S. 32 f., 99 f.). Auch die Christen kennen kein höheres Gesetz als das allen Menschen auferlegte (vgl. oben S. 31 ff.). Wenn Luther gegenüber den Bauern das Leiden als das eigentliche Christenrecht gegenüber dem Heidenrecht bezeichnet (WA 18, 308 ff., Ermahnung zum Frieden 1525), so ist zu beachten, daß hier der Begriff „Recht“ nicht mit „Gesetz“ im theologischen Sinne der Forderung coram Deo identisch ist. „Recht“ ist hier eher gleich „Vorrecht“ (in polemischer Zuspitzung) einer solchen „Verhaltensweise“, die Gottes Forderung an alle mit Christus im Glauben wirklich zu erfüllen bereit ist (vgl. F. Lau, Leges charitatis, S. 78 f., gegenüber Heckel).

²⁵⁸ Vgl. auch die oftmalige Feststellung, daß die Möncherei und alle selbst-erwählten Werke auch gegen das natürliche Gesetz und Vernunft verstoßen (s. zu diesem Gedanken in „De votis monasticis“ 1521: J. Sjöholm, Luthers Asködnig i kampen mot klosterlifvet, S. 126 ff.; ferner R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken, S. 47 ff.; G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, S. 128 ff.).

Strafe und Lohn doch tut, „was ihr vor die Hände kommt“²⁵⁹. „Nu ist der liebe ampt so gethan auff erden, das dasjenige, so sie liebet und fordert, wandelbar und vergänglich ist, das sie es nicht ewiglich haben kan, sondern vergehet und kompt darnach ein anders, das sie auch lieben mus, bis an der welt ende“²⁶⁰.

Dazu tritt nun die zweite Komponente für das Zustandekommen der Gesetzeserfahrung. Es sind die schon beschriebenen nicht evidenten *Gottesvorstellungen*, welche sich alle Menschen, ob sie es eingestehen oder nicht, bilden, höchste Werte, die sie mit ihrer theoretischen Vernunft (nach dem inneren Menschen der philosophischen Anthropologie) auf dem Wege der Abstraktion gewinnen. Dazu gehören nicht nur alle ontologischen und kosmologischen Aufstellungen über ein *summum ens*, sondern ebenso auch die aus dem ethischen Weltverhältnis eines jeden sich theoretisch ergebenden höchsten Wertsetzungen, das *summum bonum*. Der Mensch kann nicht Mensch sein, ohne einen höchsten Seinswert anzuerkennen. Dazu braucht er nicht komplizierte philosophische Überlegungen vorzunehmen, denn zu voller Evidenz wird er damit ohnehin nicht gelangen²⁶¹. Im allgemeinen wird es ein ganz unreflektiertes Wissen um etwas Höchstes sein, das bei jedem etwas anderes ist. Jedenfalls ist diese Komponente für das Zustandekommen einer Gesetzeserfahrung allen Menschen gemeinsam.

Nun sieht sich der Mensch in seinem äußeren Leben von *diesem* Höchsten gefordert. Das wird sichtbar in der Religion des natürlichen Menschen, der sich unmittelbar einen Begriff Gottes bildet und seine „Zu-versicht“ auf diesen seinen Gott setzt, den er als „gut“ (= Gott) und gnädig verehrt²⁶². Damit aber hat er schon beide Relationen seiner

²⁵⁹ R. Bring, aa.O., S. 135 ff.; G. Wingren, aa.O., S. 35 f., 41 ff., 59 f., 107 ff., 135 ff.

²⁶⁰ WA 50, 567, 16 ff. (Von den Konziliis und Kirchen 1539).

²⁶¹ Über Luthers Stellung zu den traditionellen Gottesbeweisen s. R. J o s e f - s o n, Den naturliga teologins problem hos Luther, S. 20, 23 ff.

²⁶² Die heute angesichts der dogmatischen Entwicklung seit der Reformationszeit zweifellos berechnete Frage, ob dieses „Einen-Gott-haben-müssen (vgl. besond. Großer Katechismus I, 1 ff.; Bek.-Schr. S. 560 ff.) noch „Offenbarung“ genannt werden könne oder nicht (s. zu dieser Frage C. H. R a t s c h o w, Der angefochtene Glaube, S. 282 ff.), würde Luther eine ihm etwas fremde Alternative aufzwingen. Die Behauptung von H. W. K r u m - w i e d e (Glaube und Geschichte, S. 28), „daß Luther von Offenbarung immer dann spricht, wenn Gott sich und niemals, wenn Gott etwas offen-

Existenz miteinander in Verbindung gebracht. Die abstrakten Begriffe und Vorstellungen des inneren Menschen von einem absoluten und vollkommenen Gott stoßen mit der Erfahrung des äußeren Menschen in seinem Leben und Handeln zusammen. Hierdurch entsteht im Gewissen ein affektuelles Bewußtsein von Schuld und Unvollkommenheit. Die Gottesvorstellung als Vorstellung von gutem Gott wird im Gewissen zur Vorstellung von Richter Gott. In einer solchen Verbindung der beiden Grundbeziehungen des Menschen liegt die Bedingung für die Erfahrung des Gesetzes im Gewissen (s. o. S. 78), die wir im Folgenden etwas näher betrachten werden.

4. Der „sensus legis“ als Manifestation Gottes bei dem natürlichen Menschen

Wo also jene beiden Komponenten der *lex naturae*, die nach Luther mit der Menschennatur gegeben sind, im Personenzentrum des Gewissens zusammenträfen, da bestünde die Möglichkeit einer natürlichen Gesetzeserfahrung. Denn gerade das Gesetz Gottes bindet ja den Menschen an sein natürliches Dasein in den zwei Relationen und stellt ihm die darauf bezogene in sich eine Doppelforderung der Gottes- und Nächstenliebe. Ob der Mensch will oder nicht, zwingt ihn Gott durch das Gesetz in seinem *usus civilis* zu äußerlich rechtschaffenen Werken und zu einer gewissen Gottesverehrung, ohne dabei die Totalität der Forderung aufzugeben, weswegen alle Menschen ja auch ohne Ausnahme unentschuldigbar verurteilt werden²⁶³. Aber ist sich der natürliche Mensch dieser seiner Lage unter dem Gesetz bewußt? Erkennt er die *lex naturae*, die ihn festhält? Kann überhaupt das natürlich wirksame Gesetz zu einer solchen Erkenntnis seiner eigenen Vorgegebenheit führen? Ist dies möglich ohne eine besondere Gesetzesoffenbarung durchs Wort der Schrift und der Predigt?

bart“, ließe sich an Luthers Sprachgebrauch leicht widerlegen (vgl. nur WA 18, 80, 18 ff. und o. Anm. 174). Der Offenbarung von Gott aus entspricht ja bei Luther nicht ohne weiteres gleich ein volles Erkennen beim Menschen, schon gar nicht ein rein abstraktives. „Man wird — mag es auch gewohnten Vorstellungen wenig entsprechen — nicht verkennen können, daß Luther, ohne die Offenbarung in Christo im geringsten zu entwerten, den dogmatisch eingeengten Offenbarungsbegriff hinter sich läßt.“ (E. Metzke, Sakrament und Metaphysik, S. 51).

²⁶³ Dies hat R. J o s e f s o h n gut herausgearbeitet (a.a.O., S. 44, 59, 72, 100, 127 u. ö.).

Die Beantwortung dieser Fragen hängt wieder von dem Begriff der „Erkenntnis“ ab, den man dabei voraussetzt. Dominiert die rational-noetische Betrachtungsweise, so müssen sie selbstverständlich verneint werden²⁶⁴. Es ist, wie wir gesehen haben, ja auch Luthers Meinung, daß die abstraktive Gottes- und Gesetzeserkenntnis kraftlos, eine „erlogene“ Wahrheit und deswegen falsch sei. Dies aber nicht eigentlich deswegen, weil der Mensch zu wenig wüßte, sondern weil er von der praktischen Erfahrung in der Situation der Anfechtung mutwillig absieht, seinen „Dünkel“ behält und deswegen lieber selbstgesuchte Götter aufwirft²⁶⁵. Von einer wirklichen Erkenntnis des Gesetzes könnte man also nur sprechen, wenn seine Forderung im Herzen Affekte hervorbringt und es „zum Treffen“ kommt, also wenn eine *cognitio experimentalis legis* vorliegt. Und eine solche natürliche Gesetzeserfahrung ist für Luther nicht so von vornherein ausgeschlossen, wie es uns heute oft erscheint. Sicherlich hat die natürliche Vernunft (die theoretische wie die praktische) von sich aus keinerlei Einsicht in den allerletzten Sinn des Gesetzes. Nicht nur der Grund seines theologischen Gebrauchs, sondern auch der des bürgerlichen kann erst durch die gänzlich neue Erfahrung des äußeren Evangeliums im Glauben vorläufig bestimmt werden in Hoffnung auf eine volle Enthüllung im *lumen aeternum*²⁶⁶.

Gleichwohl ist der natürliche Mensch der Ort, an dem das Gesetz sein eigentliches und uneigentliches Amt ausübt. Solange er lebt, ist ihm das Gesetz unentrinnbar gegenwärtig. So lange besteht die Möglichkeit, daß er dies Gesetz und seine Auswirkungen zu spüren bekommt. Immer droht ihm der *sensus legis*²⁶⁷, und immer versucht er, diese Dro-

²⁶⁴ So bei E. Wolf (Zur Frage des Naturrechts, S. 197); „... diese Einsicht, daß im natürlichen Gesetz und in den Ordnungen, die zu ihm gehören und die es regelt, Gott selbst unter „Larven“ wirkt, entstammt freilich erst der Offenbarung im Wort Gottes. Sie ist dem „natürlichen“ Verstand nicht möglich; sie ist Sache des Glaubens und ein Urteil des Glaubens.“

²⁶⁵ Vgl. WA 39 II, 389, 3 ff. (Disp. Hegemon 1545). Der Artikel von der creatio ex nihilo kann für Papst, Türken und Juden u. U. sogar leichter sein als für den Christen, der sich ihm ganz stellt und ihn nicht auf einen selbstgewählten Gott bezieht, mit dem sich leicht leben läßt (vgl. 10 I 1, 241, 30 ff. Weihn. Post. 1522).

²⁶⁶ L. Haikola, Studien, 48; Usus legis, S. 116.

²⁶⁷ WA 39 I, 455, 13 ff.: „Porro lex in hac tota disputatione non debet τεχνικῶς sive materialiter sumpta aut grammaticae intelligi, ut saepe iam diximus, sed ut est et sonat in corde tuo urgens, pungens cor et conscientiam tuam,

hung abzubiegen und ihr durch so oder so geartete Abgötterei zu entgehen. Aber er entkommt dem Gesetz nicht. Wohin er auch flieht, das Gesetz ist immer „schon da“, auch wenn er sich dieses Sachverhaltes kaum bewußt ist. Immer droht es von seinem Gewissen Besitz zu ergreifen und ihn den Zorn Gottes über seine Sünde fühlen zu lassen.

Dieser *sensus* und *effectus legis* ist nun *nicht unbedingt bloß mit dem gepredigten Gesetz verknüpft*. Die Erfahrung des Zornes Gottes ist nicht ausschließlich an das Wort der Gesetzesforderung gebunden, das in der Kirche aus berufenem oder unberufenem Munde erschallt. Sie ist auch bei solchen Menschen möglich und faktisch wirksam, denen das Wort von Christus nicht gesagt wird. Luther ist zwar davon überzeugt, daß Fleisch, Teufel und Welt unablässig alles unternehmen, um die Gesetzeserkenntnis und Gesetzeserfahrung des natürlichen Menschen zu verhindern und zu verdunkeln, nicht nur damit die Schöpfung mehr und mehr zerstört wird, sondern auch damit dem Evangelium nur keine Gelegenheit zum Eingreifen gegeben wird²⁶⁸. Dies führt dazu, daß in der Tat die meisten von den Menschen, die überhaupt jemals eines *sensus legis* teilhaftig werden²⁶⁹, erst unter dem zusammen mit dem Evangelium ergehenden Wort des Gesetzes aus ihrer Sicherheit aufgeschreckt werden, weswegen das Gesetz ja auch unbedingt noch gepredigt werden muß. „Ita enim corrupti sumus per peccatum originis, ut non possimus cernere magnitudinem peccati. Adest enim nostra caro, diabolus et mundus, qui diversum suadent et legem Dei in mentibus scriptam obscurant. Hic igitur necesse est perpetuo admoneri, ne obliviscamur mandatum Dei ... Si qui sunt,

ut, quo te veritas, nescias. Nam lex est ille *sensus* seu *vis* seu, ut Paulus vocat, illud *chirographum impressum cordibus nostris*, verberans ac concutiens ea, ut si non veniat Ioannes (scil. der auf das Lamm Christus zeigt, vgl. Z. 5 und S. 365 ff.), iamiam desperandum tibi sit: O we, O we, clamitans, actum est, perii desperii, non vult me Deus, oblitus est mei, odit me, iudex et condemnator meus est, quo fugiam a facie irae eius? etc. Hae voces et hi *sensus legis* non sunt inanes aut syllabae, sed hic unum L. occupat et adimplet totum orbem terrarum, atque tam magnum est, ut vix mundus illud possit capere.“

²⁶⁸ G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, S. 61 ff., arbeitet schön heraus, wie der Teufel gegen beide Regimente Gottes seinen Kampf führt. Vgl. ferner P. Althaus, *Die beiden Regimente bei Luther*, Sp. 133 f. Anm. 5.

²⁶⁹ Vgl. WA 39 I, 345, 20 f. (1. Thesenreihe); 404, 16 f.: „Lex omnibus est communis, sed non omnes sentiunt eius vim et effectum.“

qui vere sentiunt peccatum, ut David, illi vere sunt in inferno et versantur in portis mortis, ut loquitur Psalm.: Terrores inferni invenerunt me.“²⁷⁰

David wurde durch das Gerichtswort des Propheten in der schrecklichen Erfahrung des Gesetzes der Sünde überführt. *Potentiell aber liegt der sensus legis und die Zorneserfahrung auch in jeder Begegnung mit dem natürlich vorgegebenen Gesetz*, sofern diese nur aktiviert würde und wirklich den ganzen Menschen beträfe. Sehr aufschlußreich ist hierzu die Responsio Luthers auf ein Argument von Justus Jonas am Nachmittage der dritten Disputation²⁷¹. Jonas argumentierte in dem akademischen Lehrgespräch als Anwalt der Bußauffassung der Antinomer; er sagte, am Beispiel von Heiden wie Nero und Caligula werde deutlich, daß das natürliche Gesetz nicht zur Erfahrung von Gottes Zorn und dadurch zur Buße führen könne und folgert: „Ergo lex non est causa contritionis et terroris, sed externa disciplina“. Das Letzte erinnert stark an die antinomische These, das Gesetz gehöre auf das Rathaus und nicht auf den Predigtstuhl²⁷². Allerdings ist die Begründung des Opponenten Jonas anders als bei Agricola, oder von wem die antinomischen Thesen sonst stammen mögen²⁷³. Bei Agricola dürfte tatsächlich die Angst vor den an jedem Gesetz entstehenden terrores den Ausschlag für den Wunsch gegeben haben²⁷⁴, das Gesetz wenigstens in der Kirche möglichst von den Menschen fernzuhalten, während Jonas umgekehrt argumentierte, das natürliche Gesetz führe ja doch nicht, wie die Beispiele zeigten, zu einer tieferen Zerknirschung, wie sie für die Buße wichtig sei, und sei *deswegen* eben nur „externa disciplina“. Luther jedoch ist diesem Argument gegenüber der Auf-

²⁷⁰ WA 39 I, 549, 13 ff.; vgl. 361, 19 ff.: „Habent quidem omnes homines naturaliter quandam cognitionem legis, sed eam valde infirmam et obscuram.“

²⁷¹ WA 39 I, 568, 2 ff.

²⁷² WA 39 I, 344, 30.

²⁷³ Jene These ist durchaus in Agricolas Munde denkbar (vgl. G. Hamann, Nomismus und Antinomismus, S. 27 ff., 43 f. und oben Anm. 133).

²⁷⁴ Vgl. Agricolas Selbstzeugnis (nach G. Kawerau, Johann Agricola, S. 8): „Ich habe von Jugend auf ein böß, verzagt und erschrocken Herz und Gewissen gehabt, daß ich auch jung, wo ich in die Schule bin gegangen, in die Klöster und Kartausen gelaufen bin und Trost holen wollen.“ Die anonymen Thesen zählen Luthers häufige Herausstellung des theologischen Zornesamtes als officium proprium legis in der großen Galatervorlesung ausdrücklich zu den „positiones impuri“ (WA 39 I, 344, 20 ff.)

fassung, eben auch in der externa disciplina könne man nicht eine solch harmlose Größe sehen, denn auch in der lex naturae schlummert immer das Zornesurteil des Gesetzes. Wo zugegeben wird, daß das Gesetz bei den Heiden im Spiel ist (Z. 2), da muß auch gesehen werden, daß die Erfahrung der Verdammnis dort auf der Lauer liegt. Wenn geschrieben steht, daß die Heiden „ohne Gesetz“ sind (Röm. 2, 12 ff.), so ist das eben uneigentliche Rede, es bedeutet, daß sie sich vor dem ihnen natürlich eingeschriebenen Gesetz nur in Sicherheit wiegen: „Sine lege esse est idem dicere, quod securum esse, ut fuerunt isti (scil. Nero, Caligula etc.) aliquando securi, sed usque ad illam horam, in qua erumpit aliquando et reviviscit lex, et tunc conspecta sententia legis expallescent, ne dicam, quod quidem statim expirarint et sibi violentes manus attulerint, ut vel ipse Nero, Caligula etc.“²⁷⁵.

Das bei allen Menschen verborgen wirksame natürliche Gesetz ist also immer bereit, seine zivilen Ordnungsfunktionen zu durchbrechen und in einer bestimmten Situation auch zur öffentlichen Ausübung seines eigentlichen Straf- und Zornesamtes überzugehen. Denn de facto gilt das Verdammungsurteil des Gesetzes auch in seiner natürlichen Vorfindlichkeit. „Lex non damnans est lex ficta et picta, sicut chimæra aut tragelaphus. Nec politica aut naturalis lex est quidquam, nisi sit damnans et terrens peccatores, Rom. 3, 1. Petr. 2.“²⁷⁶. Aber

²⁷⁵ WA 39 I, 568, 6 ff. Vgl. dazu auch aus der gleichen Disputation (548, 14 ff.): „Ipsi (scil. Antinomis) securi et sine sensu peccatorum agentibus nihil proderit Christus, sed contrario modo, quam Iudæis. Illis per legem, his sine lege. Quare vos admoneo et adiuro, ut teneatis Christum tamquam operarium in peccatis nostris.“ Sonst hat das agere Christi keinen Bezugspunkt und bleibt unmöglich (vgl. Kontext).

²⁷⁶ WA 39 I, 358, 26 ff. (6. Thesenreihe; gemeint ist 1. Petr. 2, 13 f., nicht 2, 10, wie die WA am Rand angibt.). In der Promotionsdisputation J. Mörlins (10. Sept. 1540), in der über diese Thesen disputiert wird, bringt Melanchthon ein Argument hiergegen vor (WA 39 II, 139, 18 ff.): „Lex est tantum politica doctrina et ordinata. Ergo non habet potestatem, ut damnat conscientias, sed tantum politice damnat.“ Luther greift nach einer Probation Melanchthons mit 2. Kor. 3 und einer ausweichenden Antwort des Promovenden in die Diskussion ein und entzieht dem Argument die Grundlage durch Bestreitung seiner exegetischen Probation (140, 14 ff.): Christus nimmt nicht nur das velamen von dem Angesichte Moses fort, sondern bringt auch eine ganz neue claritas, denn auch was unter dem velamen (jüd. Volksgesetz) liegt, verdammt. Vgl. auch aus der 3. Disp. gegen die Antinomer WA 39 I, 577 f., s. unten Anm. 385.

dies ist der Masse der Menschen einstweilen noch verborgen. Nur in solchen Grenzfällen dringt es einzelnen Menschen eruptiv ins Herz und Gewissen und entfesselt auch unmittelbar terrores, die zu Verzweiflung und Selbstmord führen. Dies sind zwar nur Grenzfälle²⁷⁷, denn würde das Gesetz hier auf Erden ohne weiteres für jedermann voll sensibilis sein, dann gäbe es nichts als Verzweiflung und Hölle²⁷⁸. Die große Masse der Gottlosen wird erst nach ihrem Tode, gewissermaßen nachträglich, dann aber umso sicherer das ihnen dann ganz offenbarte Gesetz voll zu fühlen bekommen und ganz dem schrecklichen sensus und der *cognitio legis* überlassen werden. Bis dahin aber haben sie alle auch hier in diesem Leben schon eine mehr oder weniger schwache Erfahrung des Gesetzes²⁷⁹.

Nun vermittelt sich dieser natürliche *sensus legis*, wie wir sahen, nicht isoliert theoretisch, sondern durch die Affekte, die sich im Gewissen bei der Konfrontation der höchsten Wertvorstellungen des Menschen mit den Erfahrungen und Forderungen der praktischen Situation ergeben. Jeder Mensch bringt von sich aus im Gewissen die Welt seiner äußeren Erfahrungen und Handlungen mit der inneren Welt seiner theoretischen Vorstellungen, seines Gottesbildes in Verbindung²⁸⁰. Er kann nicht leben, ohne sein Inneres und das Äußere irgendwie miteinander in Verbindung zu bringen und in dem Verhältnis beider einen Sinn zu suchen. Er schließt von dem Erfolg oder Mißerfolg seiner Handlungen auf sein Gottesbild und umgekehrt. Doch geht diese Rechnung nicht auf, denn die praktischen Erfahrungen des unvollkommenen äußeren Lebens und seines eigenen Versagens lassen sich mit der Vorstellung eines absoluten Gottes und seiner Vollkommen-

²⁷⁷ Vgl. B. Lohse, *Ratio und fides*, S. 87 Anm. 7.

²⁷⁸ WA 39 II, 133, 8 ff. (Luther in Mörlins Disp. 1540): „Lex est efficax spiritualiter in hoc mandato. Lex saltem sentitur ex parte; si esset plane sola sensibilis, nihil esset nisi desperatio et infernus. Hic opus est Evangelio. Ita erit apud damnatos, qui nihil sentiunt nisi legem. Ex hac cognitione erit perpetua poena. Lex enim est doctrina damnans, Evangelium vivificans. Quod autem Antinomi dicunt, Evangelium esse revelatam iram Dei, Das steht geschrieben im rauchloch.“ Vgl. WA 39 I, 483, 14 ff. und oben Anm. 131 und 159!

²⁷⁹ S. vor. Anm. und WA 39 I, 509, 3 ff.: „Impii homines moriuntur absque liberatione legis, imo eis subinde magis magisque augetur et magis revelatur lex, quia vel post mortem amplius etiam sentiunt legem quam in vita.“

²⁸⁰ S. o. S. 74, Anm. 225 ff.

heitsforderung nicht vereinbaren²⁸¹. Bei beiden „Syllogismen“ muß daher der Mensch letzten Endes immer zu dem Schluß kommen, daß sein Gott, den er sich als gut, gerecht und helfend vorstellte, ein strafender und zorniger Richter ist²⁸². Im allgemeinen jedoch versucht der natürliche Mensch, sich diese meistens nur von fern erfahrene Einsicht noch zu verschleiern. Nur wenn einmal in einer bestimmten Erfahrungssituation einem Menschen die wirkliche Diskrepanz der beiden Relationen, in denen er lebt, schlagartig aufgeht, dann kommt es zu einem so starken *sensus legis* im Gewissen, daß er nicht zu überleben ist, sondern in die *desperatio* treibt.

Doch findet der Mensch im Normalfall immer wieder Mittel und Wege, dieser grauerregenden Offenbarung seiner Lage durch das Gesetz zu entgehen. Praktisch sind alle Menschen, die weiterleben wollen, ständig damit beschäftigt, ihre schwache Gesetzeserfahrung nicht zu stark werden zu lassen. Der Mensch versucht selbst, die beiden Relationen, in denen er steht und deren Inkongruenz er „fühlt“, mit seinem Tun und Denken zusammenzuschließen. Sein Leben würde unerträglich, wenn es diese Einheit nicht irgendwie herstellte. Auf diese Weise kommt der Mensch, gleichsam gedrängt durch seine Gesetzeserfahrung, zur Abgötterei oder Gesetzesgerechtigkeit, die im letzten identisch sind²⁸³. Denn hier wird ein Gott erdichtet, dessen Forderung so äußerlich und gering ist, daß ihr durch einzelne Werke Genüge getan werden könnte. All das tut der Mensch nur zu seiner Selbstbehauptung, sein Abgott ist eine Projektion seiner Wünsche und seines Strebens nach Sicherung: „Den warumb der mensch etwas thut, das ist sein got“²⁸⁴. Der „Erfahrungstatsache“, daß vom Gesetz unbedingt und immer vollkommener Glaube und vollkommene Liebe gefordert werden, versuchen sich die Menschen im *status corruptionis*, der schuldhaften Störung der urständlichen „Harmonie“ von innerer und äußerer Gerechtigkeit, erster und zweiter Tafel, zu verschließen. Und wenn die Erfahrung der Gewalt dieses absoluten Gesetzes in sein

²⁸¹ Vgl. L. Haikola, Studien, S. 39, 47 ff.

²⁸² Vgl. F. Lau, „Äußerliche Ordnung“ ..., S. 40; H. Olsson, Grundproblemet, S. 40.

²⁸³ Vgl. z.B. die bekannte Stelle aus der großen Galaterbriefvorlesung 1531 zu Gal. 4, 8 WA 40 I, 603 ff. Dazu W. Holsten, Christentum und nichtchristliche Religion, S. 39 ff., 47 f.; L. Haikola, a.a.O., S. 50 f.

²⁸⁴ WA 7, 801, 13 (Ein Sermon von dreierlei gutem Leben 1521).

Gewissen zu dringen droht, versucht er ihr durch legalistische Selbsthilfe zu entgehen.

So bleibt die *impossibilitas legis*, d. h. die Unmöglichkeit des Gesetzes als Weg zur Versöhnung, für die natürliche Erfahrung verborgen²⁸⁵. Und dies letztlich auch bei dem Menschen, der in der Verzweiflung endet. Denn selbst dieser ist noch der Meinung (daran geht er ja zu Grunde), daß alles gut werden könnte, wenn er nur die Ungereimtheiten seines Daseins mit seiner Gottesvorstellung in Einklang bringen könnte. Auch ihm erscheint also das Gesetz als Heilsweg prinzipiell noch *possibilis*. Er hat ja auch noch nicht „erfahren“, daß Gott einen andern Weg als den des Gesetzes bereitet hat²⁸⁶. Sein Ende im Selbstmord ist nichts als eine andere Art der Selbstbehauptung. Ist die Werkgerechtigkeit ein Versuch des Menschen, mit dem Gesetz zu leben, d. h. seiner natürlichen Doppelbeziehung selbst einen Sinn abzugewinnen, so ist die Verzweiflung nur das Scheitern dieses immer noch prinzipiell anerkannten Weges. In beiden Fällen bleibt das Gewissen an die natürliche Vorstellung Gottes als eines Richters gebunden²⁸⁷ und wird so zum Ort der Abgötterei. Das eine Mal ist der Götze versöhnbar, das andere Mal ein verzehrender Tyrann. Beide Male wird vorausgesetzt, daß das Gesetz der Weg zum Heil sei, und beide Male führt der Weg früher oder später zum Unheil.

Damit können wir auf die zu Beginn dieses und am Ende des vorletzten Abschnittes gestellten Fragen vorläufige Antworten geben, welche das ganze Kapitel über das natürlich vorfindliche Gesetz einem Abschluß zuführen. Zu einer weiteren Behandlung der Problematik des natürlichen Gesetzes und seiner Erfahrung ließe sich freilich noch umfangreiches Material aus Luthers ganzem Werk beibringen, das aber wohl das Bild nicht wesentlich verändern würde. Hier muß uns der Niederschlag seiner Auffassung in der Auseinandersetzung mit den Antinomern genügen, woraus allerdings deutlich hervorgeht, daß Luther das Gesetz für natürlich vorliegend (aber nicht objektiv verfügbar) und für vom natürlichen Menschen prinzipiell und praktisch

²⁸⁵ Dies hat L. Haikola in der Arbeit *Usus legis*, S. 113 ff., ausführlich und mit reichem Belegmaterial herausgearbeitet; vgl. ferner ders., *Studien*, S. 80 ff.

²⁸⁶ L. Haikola, *Usus legis*, S. 116.

²⁸⁷ A.a.O., 95 ff.; *Studien*, S. 34 f.

erfahrbar hält. Eine bloß theoretische Gesetzeserkenntnis beträfe nur den halben Menschen und wäre deswegen theologisch irrelevant. Aber die *cognitio experimentalis legis* in der Entscheidungssituation bringt — durch das Zusammentreffen der theoretischen Gottesvorstellungen mit den Forderungen der Umwelt im affektuellen Gewissen (Herzen) — den ganzen Menschen mit der Gewalt des göttlichen Naturgesetzes zusammen. Es entsteht der *sensus legis*, der, wenn er zur vollen Auswirkung kommt, ohne die neue Erfahrung des Evangeliums zur sofortigen Verzweiflung und zum Tode führen muß. Im allgemeinen zwar sucht sich der Mensch dem durch Werkgerechtigkeit zu entziehen. „Der homo religiosus ergreift in der Tiefe der Zorneserfahrung das Gesetz als ein Mittel, Gott damit umzustimmen und sich mit Verdiensten anzureichern.“²⁸⁸ Damit verzögert er aber höchstens die volle Gesetzeserfahrung bis zum Tode. Ganz beseitigen läßt sich der *sensus legis* nie. Der heidnische Götzendiener wie der kirchliche Werkheilige bezeugt durch sein „gesetzliches“ Tun ebenso wie der nach langer *securitas* plötzlich Verzweifelte durch seine Resignation nur, daß er eine — schwächere oder stärkere — Gesetzeserfahrung im natürlichen Gewissen trägt: „Decalogus vero haeret adhuc in conscientia“²⁸⁹. Der Epikuräer, der seine Gesetzeserfahrung leugnet, betrügt damit nur sich selbst und andere (s. o. Anm. 174).

Was der natürliche Mensch allerdings nicht erkennen kann, am wenigsten in seiner praktischen Erfahrung, sofern sie ohne die Erfahrung Christi bleibt, ist die *impossibilitas legis*, d. h. seine eigene objektive Lage als Sünder vor dem Gott, dessen innerster Wille um Christi willen nicht fordert, sondern schenkt. Darum kann er zwar Gottes Gesetz natürlich erfahren, aber nicht Gottes Heilswillen und den von ihm bereiteten eigentlichen Weg zum Heil, und deshalb kann er auch nicht glauben, daß Gott der Vater Jesu Christi sich zu diesem Gesetz als seinem Gesetz bekennt und mit ihm in der Welt wirkt. Auch eine bloße Predigt des Gesetzes bringt ihn hierbei keinen einzigen Schritt weiter, sondern erst die Botschaft von der Gnade, die ihn „Gott wider Gott“ zu glauben ermöglicht.²⁹⁰

²⁸⁸ C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, S. 263.

²⁸⁹ WA 39 I, 374, 2 f.; vgl. oben S. 55 f. Anm. 162.

²⁹⁰ Vgl. vorläufig: WA 39 I, 445, 5 ff.: „Quando loquimur de lege, loquimur de proprio effectu legis, quid ipsa tota in hac corrupta natura possit efficere seu praestare. Jam experimur omnes, eam aliud nihil posse efficere, quam desperationem. Lex non facit me meliorem neque amantem, neque speran-

Aber Gesetz Gottes ist das natürlich erfahrene Gesetz ohne jeden Zweifel. Der Einwand, es lasse sich doch die ewige Forderung nach Glaube und Liebe nicht mit den im Erfahrungsbereich fixierbaren Einzelforderungen oder Gruppen von Einzelforderungen (etwa in der Gestalt staatlicher Gesetze) identifizieren, trifft die Sache nicht und erledigt sich durch die oben hervorgehobene Auffassung Luthers von der Verborgenheit des Gesetzes in seiner doppelten anthropologischen Relation auf Gott und die Mitmenschen hin. Jede endgültige Fixierung der *lex naturae* in bestimmten und allgemeingültigen materialen Regeln oder Forderungen entspricht schon nicht mehr dem Begriff Luthers vom natürlichen Gesetz, welcher *coram Deo* eine radikale Vereinzelung des Menschen in der Situation (d. h. aber aufgrund seiner überindividuellen Gebundenheiten und in ihnen) impliziert. In diesen Situationen kann nur jeweils der Druck, den der einzelne Mensch zwischen seiner Weltbeziehung und seiner Gottesrelation fühlt und erfährt (wenn auch nicht durchschaut), als das direkt von dem richtenden und strafenden Gott ausgehende natürliche Gesetz verstanden werden, nicht aber die Konsequenzen, die der natürliche Mensch daraus zieht: weder die *desperatio* noch die materialen Einzelforderungen, die der Mensch in einem zweiten Schritt auf Grund jenes Druckes und — im Endeffekt — zum Zweck seiner abgöttischen Bewältigung dann aufstellt. *Das natürliche Gesetz ist die nicht material aussagbare Totalforderung, durch die jeder Mensch unmittelbar und verantwortlich vor Gott und seine Mitmenschen gestellt ist. Diese Forderung erfährt er — wenn auch fast immer gleich abgeschwächt — in der praktischen Einzelsituation, wovon seine falsche und abgöttische Reaktion des Legalismus und der Verzweiflung zeugt und von deren Folgen, weil nur*

tem neque obedientem facit, imo ne potest quidem. Nam ipsa per sese nihil potest nisi affligere, perdere, turbare conscientias. Et de his rebus loquimur, quoties legis mentio fit. (!) Quod autem desperationem dicimus esse utilem, id non fit beneficio legis sed Spiritus sancti, qui ex lege non facit latronem nec diabolum, sed paedagogum. Sic quando agitur de lege, agitur de natura et vi et effectu legis, quid ipsa per sese possit, sed cum docetur lex, succedit seu subintrat Evangelium: Audi, inquam, o lex vide, ne extra tuas regiones aut saeptra transilias. Tu paedagogus esse debes, non latro ... Sed haec non fiunt vi legis, sed Evangelii et Spiritus sancti sic interpretantis legem. Lex enim per sese tantum potest terrores incutere et deducere ad inferos. Sed deinde venit Evangelium et aufert cuspidem legi et facit ex ea paedagogum.“

wenige Menschen schon auf dieser Erde zum vollen „sensus legis“ (desperatio) treiben, die äußere und gottgewollte *iustitia civilis* lebt²⁹¹.

Der letzte Sinn der Gesetzesforderung bleibt dem natürlichen Menschen aber immer verschlossen, weil seine durch die Sünde verdorbene Natur keine anderen als jene Konsequenzen aus der Gesetzeserfahrung ziehen kann. Das Gesetz selbst, das die Gesetzeserfahrung im Gewissen hervorruft, ist gut, aber die Erfahrung kann das Gesetz nicht als gutes ergreifen, sondern nur als von ihr immer schon pervertiertes²⁹². Darum kommt die natürliche Gotteserkenntnis, wenn sie nicht nur theoretische Behauptungen aufstellen, sondern auch ihre Evidenz im „syllogismus practicus“ erweisen soll, auch nicht zu dem einen und wahren Gott²⁹³, sondern bleibt vor einer „anonymen Forderung“ stehen²⁹⁴,

²⁹¹ Hier wäre mutatis mutandis J. Heckel, *Lex charitatis*, S. 71–113 heranzuziehen.

²⁹² Luther läßt auch in unseren Disputationen öfters deutlich werden, daß das Gesetz in seinem Wesen, in dem Inhalt seiner Forderung gut und nicht Zorn ist (Gott ist nicht Urheber der Sünde), vgl. z. B. WA 39 I, 377, 17 ff.; 444, 6 ff.; 518, 5 ff.; 556, 6 ff. Aber gleichwohl ist jede infralapsarische (eine andere gibt es nicht) Erfahrung des Gesetzes, auch die bei den Christen, Zorneserfahrung; das „Gesetz in den Gliedern“ ist untrennbar mit der Natursünde verbunden (39 I, 378 f.; 415, 16; 505, 2 ff.; vgl. oben Anm. 168). B. Lohse (Ratio und Fides, S. 84 Anm. 4) nimmt mit Recht Abstand von W. Joests Meinung (Gesetz und Freiheit, S. 27 ff.), der Gesetzesbegriff selbst werde für Luther je nach den verschiedenen Zusammenhängen ein anderer (vgl. oben Anm. 2). Vielmehr: „Durch die Sünde ändert sich nicht das Gesetz sondern der Mensch.“ (Im übrigen bleibt aber auch L. noch im lex aeterna-Schema von „Gebot und Gesetz“, s. o. Anm. 156).

²⁹³ Der rein *spekulative Schluß auf Gott* ist schon für den Nominalisten theologisch uninteressant im Gegensatz zum praktischen. Aber auch dieser scheitert bei jedem Versuch zur Verwirklichung; denn wie man auch Maior und Minor austauscht, eine der Propositionen bleibt jeweils eine Unbekannte. Geht der Mensch von einer absoluten Vorstellung des guten, milden und gerechten Gottes aus, dann widerspricht diese dem „unfal“, der in den sensus legis und die Verzweiflung führt. Geht er von dem äußeren Erfolg und Mißerfolg aus (versucht er seinen sensus legis durch „Abgötterei“ zu bewältigen), dann erdichtet er einen Gesetzsgott, der zu beschwichtigen ist. Diese doppelte Art des natürlich rationalen Schließens in der praktischen Situation (einmal vom Gottesbild aus über den sensus legis und einmal vom sensus legis aus über das Gottesbild), welche auf beiden Wegen nicht zum Ziele führt (blinde Kuh spielt), spiegelt sich an allen Stel-

Sie ist eine praktische *cognitio legalis*, die zwar ihren Anstoß vom Gesetz Gottes erfahren hat, aber in ihrer Ausgestaltung zu sündhafter Gesetzhlichkeit oder Verzweiflung führt. Für sie ist und bleibt Gott immer der Gott des Gesetzes, ein schrecklicher und zorniger Richter²⁹⁵.

len wider, an denen Luther an die von ihm umgestaltete scholastische Synthesislehre (auch nach dem Fortfall des Begriffs, vgl. Hirsch, Lutherstudien I, S. 122 ff.) anspielt. Diesen Sachverhalt hat R. Josefson (Den naturliga teologins problem hos Luther, S. 29 ff.) nicht recht verstanden, wenn er aus der Römerbriefvorlesung WA 56, 335 f. gegen 177 ausspielt. Vgl. aus der späteren Zeit z. B. WA 19, 205 ff. (Der Prophet Jona ausgelegt 1526); 31 II, 235, 15 ff. (Jesaja-Vorl. 1527/30); 39 II, 347, 10 ff. (Prom. Disp. Hegemon 1545); 40 I, 607 ff. (Gal.-Vorl. 1531); 46, 667, 24 ff. 36 ff. (Ausl. Joh. 1 u. 2 1537/38 Dr. 1565). Unzählig sind die Stellen, an denen gezeigt wird, die ratio kenne wohl das „Daß“ Gottes, aber nicht das „Wie“, sein innerstes Wesen, oder sie kenne wohl sogar speculative sein Wesen, aber nicht den auf sie selbst bezogenen Willen; und umgekehrt erschlosse sie wohl aus den Dingen und Ordnungen des Lebens seinen Willen, träfe den wahren Gott aber doch nicht bei dem Versuch, sich durch Gesetzeserfüllung gegenüber einem *figmentum* diesem angenehm zu machen. Dadurch daß immer jeweils mindestens eine Proposition falsch ist, wird auch jeweils die andere wertlos, ja auch falsch, da sie sich ja beide durch die *lex naturae* in ihrer unauflöslichen Doppelbeziehung gegenseitig bedingen.

²⁹⁴ Vgl. G. Wingren, Schöpfung und Gesetz, S. 63 ff.

²⁹⁵ Luther steht nicht an, diese natürliche Zorneserfahrung auch als *Anfechtung* zu verstehen, wenngleich er mit diesem Begriff meist die hohe Angefochtenheit des Glaubens meint (vgl. R. Bring, Dualismen hos Luther, S. 53 ff.; L. Pinomaa, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers, S. 39 ff., 153 ff.; L. Haikola, Studien, S. 36, 47 f.). Wenn Luther zwischen hohen und den niederen Anfechtungen unterscheidet, so will er damit sagen, daß auch der Glaubende, ja gerade er (wegen seiner besonderen Stellung im Kampf zwischen Gott und Satan) immer der Angefochtenheit ausgesetzt bleibt, welcher ja auch Christus unterworfen war (E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther). Einen rechten Glauben ohne Anfechtung gibt es nach Luther nicht. Aber eine Anfechtung ohne *fides justificans* ist sehr wohl möglich. Sie kann sogar im Grenzfall in die *desperatio* und den vollen *sensus legis* führen. In dieser Hinsicht sind gegenüber den sonst ausgezeichneten Abschnitten über Anfechtung und Gesetz bei Luther in dem Buch von C. H. Ratschow (Der angefochtene Glaube, S. 233 ff., 248 ff.) gewisse Bedenken anzumelden, wo mehrfach allzu generell gesagt wird, bei Luther setze die Anfechtung immer den Glauben voraus (z. B. S. 234, 247 f.). Dafür wird sich

Erst die Erfahrung des Evangelium durch das äußere Wort und äußere Sakrament im — freilich immer noch und nun erst recht durch die Gesetzeserfahrung angefochtenen — Gewissen zeigt ihm den Gott der Gnade und läßt ihn an Christi Erfüllung und Sinnerfüllung des Gesetzes praktisch teilhaben²⁹⁶. Hier wird endgültig klar, daß der natür-

schwerlich ein Beleg finden lassen. Gerade die hohen Anfechtungen verlieren ja auch nie den Bezug zur Gesetzeserfahrung im Äußeren (vgl. dazu — außer den oben genannten Arbeiten — F. K. Schumann, Gottesglaube und Anfechtung bei Luther, S. 130 und H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 67 f.). Gänzlich irreführend ist E. Wolfs Behauptung: „Nur der Christ ist demgemäß nach Luther auch der Anfechtung ausgesetzt, nicht der Mensch in abstrakter Neutralität.“ (Besprechung zu G. Hillerdal). Einen Menschen in „abstrakter Neutralität“ als Gegenstück zum Christen kennt Luther nicht, denn jeder Mensch ist schon immer durch die unerfüllte Forderung der *lex naturae* qualifiziert, was im *sensus legis* und seinen Folgen mehr oder weniger stark zum Ausdruck kommt. Seine philosophische Anthropologie — die Luther durchaus auch hat (s. o. Anm. 223) — ist durch die theologische Betrachtungsweise *coram Deo* mit einem negativen Vorzeichen versehen. (Vgl. L. Haikola, Studien, S. 40 ff.).

²⁹⁶ Vgl. L. Haikola, *Usus legis*, S. 116 ff. (mit Belegen). In den Antinomthesen und -disputationen nimmt der Gedanke der Gesetzeserfüllung durch und mit Christus eine Schlüsselstellung ein, besonders auch in der Predigt vom 30. Sept. 1537 (WA 45, 148 f.; 156, 9 ff.; 160, 34 ff.). Das „neue Leben“ der Christen ist für Luther progressive Teilhabe an Christi Erfüllung des „alten“ Gesetzes am Kreuz und dadurch Teilhabe an einem ganz neuen eschatologischen Leben. Diese Gesetzeserfüllung Christi vermittelt sich nicht durch neue „Weisungen“, die immer in Gesetz übergehen, sondern allein durch den Spiritus sanctus im sakramentalen und gepredigten Wort (vgl. o. Anm. 77 u. 156), das freilich immer wieder den Glauben wecken und reizen muß, damit aus diesem die neuen Werke kommen (H. Ivarsson, a.a.O., 113 ff.). Vgl. WA 39 I, 354, 5 ff.; 363, 3 ff.; 365, 2 ff.; 372, 7 ff.; 380, 1 ff.; 434, 1 — 435, 5; 436, 9 ff; 524, 5 ff.; 526, 1 ff.; ferner WA 18, 81, 4 ff.: „Wo nu Moses gesetz und natur gesetzte eynding sind, da bleybt das gesetzte und wird nicht aufgehoben (!) eusserlich ohn (!) durch den glauben geystlich, wilchs ist nicht anders denn das gesetz erfüllen (!), Ro. 3.“ Die Erfüllung Christi bringt also zugleich ein eschatologisches „Mehr“ über alles alte Gesetz hinaus. Sie bleibt nicht im abgesteckten Rahmen des Gesetzes, sondern ist eine unendliche „Übererfüllung“ (vgl. aber R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken, S. 143). Der Gehorsam im ewigen Leben verhält sich zum Gehorsam sogar des Urstandes wie der Superlativ zum Positiv (WA 39 I, 375, 4 ff. vgl. 354, 3 f.; 435, 1; 549, 12 f.). R. Hermann (Zum Streit um die

liche, aus der Gesetzeserfahrung abgeleitete Glaube und die aus der Gesetzeserfahrung abgeleitete Liebe nicht der Glaube und die Liebe waren, die das Gesetz eigentlich forderte²⁹⁷.

Die „Promulgation“ der göttlichen Gesetzesforderung in der *lex naturae* vollzieht sich also zwar nicht direkt „vom Himmel herab“, sie geht aber doch von dem „rechten Gott aller Länder“, „dem gemeinen Gott aller Welt“ aus, der ein Herr aller Juden und Heiden ist²⁹⁸, der aber dennoch erst im Wort von Christus seine Anonymität abstreift. Die „Rezeption“ des natürlichen Gesetzes geschieht nicht durch die Erfassung rational eingepflanzter ewiger und materieller Naturrechtsprinzipien, sondern durch eine Aktivierung der anthropologischen Möglichkeit einer *cognitio experimentalis legis* in der Einzelsituation, die durch die Selbstbehauptungsversuche des Menschen zwar verdunkelt, dadurch aber auch bestätigt wird. Daß die natürliche Gesetzeserfahrung, die jedem Menschen zu eigen ist, wirklich von dem Gott, der der Vater Jesu Christi ist, stammt, bestätigt aber vollends erst der Rückbezug des gepredigten Gesetzes auf sie.

Überwindung des Gesetzes, S. 43 ff.) hält Luthers Unterscheidung von *lex* und *res ipsa* (eschatologische Erfüllung) für ontologisch und daher unbrauchbar; damit fällt zugleich die Rede von Christi Gesetzeserfüllung als anselmisch (S. 51) und Luther fremd: „... daß ausschließlich und allein in Christus Gottes Wille und Gebot erfüllt sei, scheint mir mehr ein theologisierender Gedanke als eine Glaubenswahrheit zu sein.“ (S. 52) Hieran hängt aber für Luther alles.

²⁹⁷ WA 39 I, 403, 14 ff.: „Lex arguit incredulitatem et ignorantiam Christi, quia requirit impletionem sui ... Igitur veniente Christo invulgabatur per totum orbem terrarum publico ministerio hoc peccatum incredulitatis et ignorantiae Christi, quod prius tempore patrum in privatis angulis ac apud eorum posteros delituit, in Judaea tamen invulgatum est. Sed omne peccatum a principio mundi fuit incredulitas et ignorantia Christi, quia promissio de semine mulieris statim post lapsum Adae data est, quae vulgata est per domos patrum usque ad plenitudinem temporis.“ Vgl. R. Bring, Dualismen hos Luther, S. 225; L. Håkola, Studien, S. 43 f.; 96 ff., ferner Anm. 296 und 299.

²⁹⁸ Vgl. WA 50, 330–334 und passim (Wider die Sabbather 1538). In diesem „offenen Brief“ aus der Zeit der Disputationen bekennt sich Luther zu seiner Position der „Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1525 (WA 16, 363 ff. Die dem Druck WA 24, 2 ff. zugrunde liegende Nachschrift Rörers aus den Exoduspredigten von 1525). Vgl. diese Stellen immer zum Folgenden.

B. Das gepredigte Gesetz in seiner Bezogenheit auf die natürliche Gesetzeserfahrung

Indem wir im vorigen Kapitel Luthers Auffassung von der natürlichen Vorgegebenheit und Erfahrbarkeit des Gesetzes Gottes bei jedem Menschen aufgezeigt haben, sehen wir uns dadurch nun unwillkürlich vor die Frage gestellt, wozu dann überhaupt noch eine besondere Predigt des Gesetzes notwendig sei. Denn diese für die kirchliche Verkündigung als unabdingbar zu verteidigen, war ja doch offensichtlich das Ziel aller Bemühungen Luthers im Antinomerstreit. Wir werden also im Folgenden die von Luther gemeinte *lex praedicata* in ihrer Beziehung zur *lex naturalis* näher zu untersuchen haben. Bringt das gepredigte Gesetz *inhaltlich* etwas Neues über das Gesetz der Natur hinaus? Und übt das Gesetz in der Predigt andere *Funktionen* aus als das Gesetz außerhalb der Predigt? Erst wenn diese Fragen geklärt sind, ist auch die Frage nach der *Einheit* des Gesetzesbegriffes einer Lösung zugeführt.

1. Der inhaltliche Rückbezug der Gesetzespredigt auf die *lex naturae*

Zum besseren Verständnis der Beziehung zwischen der *lex praedicata* und der *lex naturae* müssen wir uns immer vor Augen halten, daß die besondere Gesetzespredigt für Luther nicht allein in der christlichen Kirche nach Pfingsten vorkommt, wo sie Luther gegen die Bestrebungen der Antinomer zu verteidigen hatte, sondern auch schon in früheren Zeiten der Heilsgeschichte. Solange es eine Predigt des Evangeliums gibt, und sei es in der Form der Verheißung des „Christus venturus“, so lange gibt es auch eine Predigt des Gesetzes. So versteht Luther vor allem die göttliche Gesetzesoffenbarung am Sinai als den Zeitpunkt, an dem das „ministerium publicum“ der Gesetzespredigt eingesetzt wurde²⁹⁹.

Aber auch vorher schon gab es besonders offenbartes Gesetz. Als zweimal in der Disputation als Argument gegen die Notwendigkeit des Gesetzes in der Buße vorgebracht wird, daß Abraham schon 430 Jahre

²⁹⁹ WA 39 I, 403, 2 f., vgl. oben Anm. 297; hiernach wurde am Sinai ein besonderes öffentliches Amt der Gesetzespredigt eingesetzt und mit Christus ein neues öffentliches Amt zur Enthüllung der incredulitas Christi als Wesen der Sünde seit Adam.

vor Mose ohne Gesetz gerechtfertigt wurde³⁰⁰, antwortet Luther beide Male nicht allein mit dem an sich genügenden Hinweis auf die *lex naturae* im Herzen jedes Menschen, sondern erinnert darüber hinaus noch daran, daß Gott damals noch mit den Menschen direkt vom Himmel gesprochen habe (z. B. Gen. 17, 1) und außerdem bei den Patriarchen eine Tradierung des Gesetzes, etwa auf Grund der Kunde von der Sintflut und deren Zustandekommen als Strafe für die Sünden der Alten, stattfand³⁰¹. Streng genommen hat es nie eine Zeit gegeben, in der nicht neben der *lex insculpta* auch *doctrina legis* erfolgt wäre. Denn mit der Verkündigung des Protevangeliums³⁰² an der Pforte des Paradieses geht schon die Predigt eines „Protonomos“ parallel³⁰³. Gleichwohl gilt für Luther die Sinaioffenbarung als eine besondere Einsetzung des öffentlichen Predigtamtes des Gesetzes. Schon in der „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken“ (1525), hatte er ja der Tatsache, daß Gott außer am Sinai und zu Pfingsten niemals sonst in der Geschichte in einer öffentlichen Predigt „vom hymel herab“ und verbunden mit besonderen Zeichen und Wundern geredet hat, eine besondere Bedeutung für die rechte Unterscheidung der „zwo predigten“ von Gesetz und Evangelium zugemessen³⁰⁴.

³⁰⁰ WA, I, 402, 12 ff. (Vgl. oben Anm. 297 u. 299); 583, 2 ff.

³⁰¹ WA 39 I, 402, 16 ff.; 583, 8 ff.

³⁰² WA 14, 140, 4 ff. (Gen.-Pred. 1523/24 zu 3, 15 Rö): „Vides quoque Adam fuisse Christianum, quia credidit in venturum Christum, expectavit huius feminae semen, quod habeo in hoc verbo ‚Christus venit salvare mundum‘. Una fides est mea et sua. Ego Christum non vidi nec ipse. Ita ab initio mundi fuerunt Christiani. Et omnes posteri Adae in christlicher Zucht aufgezogen eandem habuerunt fidem.“ Es ist zu beachten, daß hier der glaubende Adam nach dem Fall gemeint ist. Er hat wie wir Christus nur im äußeren Wort, so sinngemäß Crucigers Druck WA 24, 29 f., vgl. E. Thestrup-Pedersen, Schöpfung und Geschichte bei Luther, S. 26 f.; zum Protevangelium ferner: WA 14, 146 f., 149, 1 ff. Adam predigte auch selbst schon vor den Seinen (WA 42, 241, 12 ff. Gen.-Vorl. 1535—45).

³⁰³ Den Cherub vor der Paradiesestür deutet Luther allegorisch auf das „offitium praedicandi legem“ (WA 14, 155, 6 ff.). Die Flügel bezeichnen wie bei Merkur den Boten mit der unwiderruflichen Kunde und das Schwert „ein gestreng urteil gottes“. So ist auch Adams Glaube schon „fides in Christum impleturum legem“ (39 I, 403, 15 ff.).

³⁰⁴ S. oben Anm. 298. Die dritte öffentliche Rede „vom Himmel herab“ wird erst am Jüngsten Tage sein. An diese 13 Jahre zurückliegende Aufstellung er-

Die Gesetzespredigt des Mose fungiert also gleichsam als Prototyp aller öffentlichen Gesetzespredigt. Und wie alle übrige Gesetzespredigt steht sie in einem bestimmten *Bezugsverhältnis zum natürlichen Gesetz, mit dem sie inhaltlich identisch ist*³⁰⁵. Diese Errungenschaft Luthers aus den Kämpfen der 20er Jahre tritt auch in unseren Disputationen klar zutage. In ihrer positiv-rechtlichen Ausformung, einschließlich der Bestimmungen des Dekalogs, gehört die Gesetzesverkündigung des

innert Luther offenbar an der soeben genannten Stelle aus der 1. Antinomerdisputation (s. oben Anm. 297, 299 ff., ähnlich auch WA 34 I, 459, 3 ff., Pred. zu Acta 2. 1531). Hier wird deutlich, daß der Oberbegriff „lex“ systematisch nicht mehr möglich ist. Der neue Oberbegriff ist Predigt (doctrina, Lehre), der sich in der Explikation und beim Hören auf zwei verschiedene Gottesverhältnisse bezieht. Das „vom hymel herab“ zielt auf diesen Charakter als öffentliche Predigt und meint nicht, daß das ausgeformte Mosegesetz als solches allgemeine Offenbarungsautorität besäße. Denn das Mosegesetz (einschließlich des Dekaloges) ist bereits menschlich ausgeformte Gesetzesverkündigung. Auch hier ist die Offenbarung verborgen in einem „finitum“. Luther legt wert auf die Mittlerrolle der Engel und des Menschen Mose (vgl. J. Heckel, *Lex charitatis*, S. 78 ff.; A. Siirala, *Gottes Gebot*, S. 32 f., 267 ff.).

³⁰⁵ Vgl. zum Folgenden H. Olsson, *Grundproblemet*, S. 32 ff.; R. Josefson, *Den naturliga teologins problem*, S. 84 ff.; H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, S. 103 ff.; H. Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern*, S. 42 ff., Gerdes (S. 13, Vorbemerkung) wirft in Bezug auf das Mosegesetz die Frage auf, „ob Luther in seinen späteren Jahren nicht an einigen Punkten seine Anschauung geändert hat.“ U. E. sind nach dem Schwärmerstreit keine wesentlichen Verschiebungen in dieser Sache festzustellen, wie sich besonders aus den von uns auch stellenweise herangezogenen „Judenschriften“ ersehen läßt (Der Brief „Wider die Sabbather“ fällt in die Zeit der Antinomerdisputationen). Was allerdings gegenüber Agricola erst klarer herauskommt, ist, daß Luther das Mosegesetz nicht nur als weltliche Gesetzgebung, sondern vor allem auch als Gesetzespredigt versteht, als Predigt für Israel in seiner besonderen Situation, mit einer geistlichen Funktion. G. betrachtet das Mosegesetz zu einseitig nur als *lex civilis*, wozu er durch die im Schwärmerstreit aktuelle und ihn selbst hauptsächlich bewegende Fragestellung verführt wird. Aber unter dem Aspekt der Predigt sieht Luther das Mosegesetz auch schon damals (die entsprechenden Aussagen werden von G., S. 62—66, 69—71 etwas zu schnell ausgegrenzt), ein Sachverhalt, der in der Forschung selten genügend in Rechnung gestellt wird. Auch bei J. Heckel (*Lex Charitatis*, S. 78 f., 113 ff.) kommt wegen seiner einseitig juristischen Fragestellung diese Seite des Mosegesetzes nicht recht in den Blick.

Mose allerdings ausschließlich dem Volk Israel, dessen besonderer Situation sie angepaßt ist³⁰⁶. Einem anderen Volke in einer anderen Lage wird das natürliche Gesetz entsprechend anders verkündet. „Wir Heiden und Christen“ des 16. Jahrhunderts sollen mit den Einzelbestimmungen für das Volk Israel nicht verwirrt werden. Nur soweit sie dem in unser Herz geschriebenen Gesetz entsprechen, können sie eine Bedeutung für uns haben³⁰⁷. Dabei kommt der Dekalog wegen seiner Prägnanz besonders zur Anwendung, freilich nicht ohne daß auch er sich eine Bearbeitung für die Gegebenheiten der Gegenwart und des anderen Volkes gefallen lassen müßte. Aber immerhin nimmt er unter den Beispielen früherer Gesetzespredigt eine solch hervortretende Stellung ein, daß der Dekalog im Sprachgebrauch geradezu mit der *lex naturae* identifiziert werden kann³⁰⁸.

Um diese hervorragende Stellung des Dekalogs richtig zu verstehen, muß man sich erstens erinnern, daß, wenn auch Luther sich des scholastischen Schemas³⁰⁹ der *Unterscheidung von lex moralis* (= Dekalog), *lex ceremonialis* und *lex iudicialis* bedient³¹⁰, wobei die beiden letzten

³⁰⁶ H. Olsson, a.a.O., S. 34; H. Gerdes, a.a.O., S. 59 ff. Zu der besonderen Situation Israels gehört aber auch seine Stellung als besonders auserwähltes Volk. Dies hat Gerdes nicht genügend beachtet, wenn er nicht nur die *lex Mosis*, sondern auch das ganze Alte Testament (!) allein als ein schönes Exempel einer aus der *lex naturae* abgeleiteten *lex civilis* versteht (S. 57 ff.; S. 66 !). Israel hat aber auch die Verheißung an den Erlöser (ein neben dem Gesetz ergehendes Evangelium) bei sich und deshalb eine heilsgeschichtliche Sonderstellung. Sein Gesetz ist auch in der Funktion der Predigt. Vgl. auch A. Siirala's Einwand (Gottes Gebot, S. 39, Anm. 68), der aber bei WA 16, 381, 1 ff. die — naturgesetzlichen ! — „10 praecepta“ mit „Mose“ (hier eindeutig = Bücher Moses) verwechselt und daher in seiner Kritik an Gerdes zu weit geht. S. läßt sich wie auch sonst von seiner „statutum-ius“-Theorie leiten (S. 29 ff., 41 ff.); vgl. oben Anm. 32 und 48.

³⁰⁷ Vgl. auch die bekannte Stelle WA 18, 80 f. (Wider die himmlischen Propheten 1525).

³⁰⁸ Z. B. WA 39 I, 374, 1 ff.; 414, 14 ff.; 454, 4 f.; 478, 16 ff.; 539 ff. Luther identifiziert inhaltlich oft den Dekalog mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe sowie mit der goldenen Regel in allen drei Ordnungen und Ständen (vgl. z. B. 29, 525 ff., Pred. 1529 zu Luk. 10, 23 f. Rö.).

³⁰⁹ Dazu H. Martin Müller, Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther, S. 51 f.

³¹⁰ Z. B. WA 39 I, 374, 1 ff.; 407, 20 ff.

Größen durch Christus abgetan seien, die *lex moralis* aber weiter in Geltung stehe, daß er dabei doch keineswegs mehr das scholastische Verständnis einer Reduzierung der Forderung auf gewisse einfache mit natürlichen Kräften und durch die Gnade erfüllbare moralische Grundregeln meinte³¹¹. Auch werden hier nicht unwichtigere Offenbarungsinhalte zugunsten eines wichtigeren Offenbarungsinhaltes zurückgestellt. Die Hervorhebung des „moralischen“ Dekalogs als Gesetzespredigt will vielmehr nichts weiter als die Notwendigkeit des Rückbezugs aller Gebote auf das natürliche Gesetz aussagen. „Decalogus autem ideo maior et praestantior est, quia est insculptus omnium cordibus et mentibus“³¹². Denn wenn man sich erst einmal an ein inhaltlich fixiertes Gebot im Dekalog halten will und seine Verbindlichkeit als solches feststellt, dann ist man auch verpflichtet, den ganzen übrigen Mose zu erfüllen, weil alle seine Gebote am Dekalog hängen³¹³.

Die andere Vorsicht, die man beim Verstehen der besonderen Stellung des Dekalogs in der Gesetzespredigt bei Luther walten lassen muß, betrifft seine Promulgation „*vom Himmel herab*“ *am Sinai*. Luther denkt, worauf wir schon hingewiesen haben, nicht so von vornherein in der Alternative Offenbarung — Nichtoffenbarung, wie wir es heute gewohnt sind³¹⁴. Die Offenbarung des Gesetzes am Sinai betraf für Luther einzig und allein das aus Ägyptengeführte Israel, und zwar die mit der Gesetzesverkündung verbundene Drohung ebenso wie die besondere Verheißung Israels³¹⁵. Das Besondere Israels gegenüber den übrigen Völkern — das für Luther allerdings wichtig ist — ist seine Erwählung zum Volke des Eigentums, aus dem Christus geboren werden sollte, weswegen es die Kirche präfiguriert und eine heilsgeschichtliche Ehren- und Sonderstellung einnimmt³¹⁶. Trotzdem gilt aber Israels Gesetz einschließlich des Dekalogs *nicht deshalb* der ganzen Welt, weil es am Sinai offenbart und in der Bibel tradiert ist. Seine allgemeine Relevanz kann nur insofern ausgesagt werden, als es mit

³¹¹ WA 39 I, 500, 1 ff.

³¹² WA 39 I, 413, 14 f.

³¹³ Vgl. WA 18, 76 f. (W. d. himml. Proph. 1525).

³¹⁴ An dieser Stelle liegt die Schwäche der Behandlung von Luthers Dekalogauslegungen bei G. Heintze, a.a.O., S. 102 ff.

³¹⁵ WA 16, 379 f.; 447 (Exod.-Pred. 1525).

³¹⁶ WA 16, 430 ff. (ebda.); 50, 323, 9 ff. (W. d. Sabb. 1538); 53, 438, 15 ff. (Von den Juden und ihren Lügen 1543); vgl. G. Merz, Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther, S. 56 ff.

dem „adamitischen“ Naturgesetz aller Menschen übereinstimmt und weil Christus alles Gesetz erfüllt hat. Auch das erste Gebot ist „de natura“³¹⁷. Erst die Gesetzeserfüllung Christi, die Erlösung jedes einzelnen (!) Menschen aus seinem „Ägypten“, verifiziert ihm als einzelnen die Geltung der Selbstvorstellung „Ich bin der Herr dein Gott“ für die ganze Menschheit, dies aber „nicht darumb das es Mose geschrieben hat, sondern das Gott alle Menschen geschaffen hat, erhelte, regiert etc.“³¹⁸. Dies ist für Luther ja ein Glaubensurteil, das aber eine Realität ergreift.

Die *lex naturae* ist systematisch somit nicht „Rezeptionshilfe“ für eine Gesetzesverkündigung des allgemein verbindlichen Dekalogs an die Nicht-Israeliten, sondern umgekehrt: *die Gesetzespredigt ist ein Rekurs auf das vorgegebene Gesetz* und eine neue Inanspruchnahme seiner natürlichen Erfahrung³¹⁹. Wenn auch in der praktischen Ver-

³¹⁷ Dies stellt Luther ausdrücklich fest gegen das Mißverständnis der Schwärmer, er wolle also nur die Verbindlichkeit eines für alle offenbarten Mosesgesetzes von der Vielheit auf ein Minimum reduzieren, was nicht einzusehen wäre (WA 16, 378 f. Exod.-Pred. 1525).

³¹⁸ WA 16, 423 f.; 428 f.; 432 f.; (ebda. Nachschrift und Druck). Daß die ganze Menschheit im Alten Bund stehe, (wenn Alter Bund den besonderen Erwählungsbund Israels bedeutet), läßt sich für Luther also nicht sagen (so G. Wingren, Die Predigt, S. 115; vgl. die Überschrift vorne). Luther macht einen sehr klaren Unterschied zwischen Israel und der ganzen Welt: WA 16, 392, 3 — 393, 5 (Unterrichtung ... Im Druck von 1528 ist die Anordnung anders: S. 402, 20 ff.; S. 392, 3—7 finden sich nur bei Rörer; vgl. Einleitung S. XIV f.). Luther rät, Gottes praefatio der Gesetzesoffenbarung am Sinai (Gen. 19, 5 f.) rot zu unterstreichen: „Totus mundus est meus, sed volo lassen ghen im natürlichen gsetz, sed vobis dabo specialem“!

³¹⁹ Die offenbarungspositivistische Linie des Occamismus (s. o. Anm. 201) in Bezug auf die Begründung der allgemeinen Gültigkeit des Dekalogs wird also von Luther nicht weitergeführt (so mit Recht J. Heckel, Lex charitatis, S. 56 f., 79 f. vgl. oben Anm. 304). Dieses verwischt E. Wolf (Gottesrecht und Menschenrecht, S. 20) wieder, wenn er die *lex naturae* versteht als „Rezeptionshilfe für die Gebote vor allem im Alten Testament“. W. fährt fort: „Nur von da aus ist der Satz zu verstehen, daß der Dekalog von Anbeginn der Welt dem Geist aller Menschen eingeschrieben sei. Auf das Gebot in der Bibel angewendet heißt das dann: Wir lesen die Gebotsvorschriften nicht als ob sie uns vorgeschrieben wären, sondern weil sie sich mit dem natürlichen Gesetz reimen und in ordnungsgemäßer Weise gesetzt sind. Was wir nicht im natürlichen Gesetz

kündigung mit Worten und unter Zugrundelegung des Dekaloges das Gesetz gepredigt wird, so ist doch, systematisch gesehen, der Dekalog nicht als Gebot Gottes vom Himmel herab an alle Menschen gerichtet, wobei dann den christlichen Nicht-Israeliten noch eine besondere natürliche Verständnishilfe gegeben wäre. Vielmehr hat jeder Mensch (einschließlich der Israeliten) eine, wenn auch meist „verdunkelte“ d. h. aus Selbstbehauptung unterdrückte) Gesetzeserfahrung, die von Gott gewirkt ist. Zu dieser dann tritt die Gesetzespredigt als ein neues „Ansprechen“ auf das Gesetz Gottes hinzu, was im Zusammenhang mit der von Christus (Pfingsten, s. o. Anm. 304) ausgehenden Predigt des

finden und in Mose geht uns nichts an.“ Aus dem Original der von Wolf hier ohne Berücksichtigung der guten Drucke merkwürdig frei nachgestalteten Rörer-Nachschrift (WA 16, 390, 2 ff.) geht das Gegenteil hervor: „Praecepta legimus, non quod nobis praecepta, sed quod reymen sich cum naturali lege et ordinate sunt posita.“ Auf den ersten Blick könnte man wirklich meinen, das „ordinate posita“ sei offenbarungspositivistisch (qua potentia ordinata) zu verstehen (Wolf: „in ordnungsgemäßer Weise gesetzt“). Aber dennoch ist der Sinn ein anderer. Ganz abgesehen davon, daß Luther mit einer solchen Begründung der Bedeutung des Dekaloges gegenüber den Schwärmern wenig geholfen gewesen wäre, gibt es genug Parallelaussagen, aus denen klar hervorgeht, daß das Rörersche „ordinate posita“ nichts weiter als „nyrgendso feyn und ordenlich“, „besser gefasset“ meint (vgl. außer allen Drucken z. St. z. B. WA 18, 81, 18 ff.; 50, 331, 17 f.; ferner H. B o r n k a m m, Luther und das Alte Testament, S. 113). Außerdem bedeutet „quod“ beide Male „weil“ (= darümb daß; vgl. auch die soeben genannten Stellen und aus der 3. Ant. Disp.: „... sentio in corde me certe hoc debere Deo, non quia (!) traditus et scriptus decalogus sit nobis, sed quod scimus vel leges has nobiscum in mundum attulimus“ WA 39 I, 540, 10 ff.). W.'s „als ob“ im ersten Fall spricht dagegen dem Sinaigesetz stillschweigend geradezu besondere göttliche Offenbarungsmächtigkeit (gegenüber bloß mosaischer Autorität) für „uns“, die Christen zu. Vielsagend ist noch, daß W. seine Umarbeitung der Rörer-Nachschrift aus dem Vortrag vor Juristen nicht in den theologischen Sammelband Peregrinatio aufgenommen hat, sondern hier den Rörertext abdruckt (S. 200 Anm. 81; der Vortrag ist in den Aufsatz über das Naturrecht bei Thomas und Luther eingearbeitet). In der originalen Fassung jedoch kann die Stelle natürlich nicht mehr seine — stehengebliebene — These von der „Rezeptionshilfe“ stützen. Man könnte vielmehr beinahe umgekehrt sagen, daß für Luther der Dekalog eine „Rezeptionshilfe“ für die *lex naturae* sei, wenn nicht diese ja immer „schon da“ wäre.

Evangeliums geschieht. Christus ist nicht legislator, sondern im officium alienum durch Wort und Exempel der *interpretator* des mosaischen Gesetzes, das die Juden, *und* des natürlichen Gesetzes, das alle Menschen schuldig macht; der Prediger der Kirche folgt ihm nur dabei³²⁰. Welche Funktionen diese Gesetzespredigt im Zusammenhang des evangelischen Predigtamtes auszuüben hat, beschäftigt uns an dieser Stelle noch nicht, wichtig ist aber die Feststellung, daß die Predigt des Gesetzes sich auf die natürlich und verdeckt vorfindliche Gesetzeserfahrung in einer solchen Weise zurückbezieht, daß das natürliche Gesetz der Predigt des Gesetzes zeitlich und sachlich vorgeordnet ist.

Wie vollzieht sich dieser Rückbezug? Da schon die mosaische Gesetzesverkündigung nicht nur als zivile Gesetzgebung, sondern auch als Predigt zu verstehen ist, können wir bereits an ihr die Eigenart des Rückbezuges der Gesetzespredigt auf die *lex naturae* studieren. Luthers Anschauung der Weltgeschichte geht ja davon aus, daß die durch den Fall verderbte Menschheit zwar durch die Wirkung des göttlichen Regierens mit dem Naturgesetz einstweilen vor dem Schlimmsten bewahrt wurde und noch wird, daß aber trotzdem die Perversion in immer zunehmendem Maße fortschreitet³²¹. Deswegen verdunkelt sich auch die natürliche Gesetzeserkenntnis progressiv und damit auch die Möglichkeit einer Sündenerkenntnis. Die Lage der Menschheit nach dem Fall wurde immer hoffnungsloser, da nicht nur Sünde und Tod herrschten, sondern darüber hinaus noch die vom Teufel ersonnenen Versuche einer Unterdrückung der gottgewollten Gesetzeserfahrung durch die Eigengerechtigkeit und Abgötterei jede Sündenerkenntnis und (doch möglicherweise heilsame) Gewissensnot mehr und mehr verdrängten. Da sah sich Gott genötigt, durch Mose das Gesetz neu verkünden zu lassen: „Ita Deus pater, cum viderit nos a diabolo ita captivos teneri, ut etiam earum legum, quas antea suo digito in cordibus omnium scripserat, postea ne oblivisceremur, coactus est Mosem aliquem dare, qui legibus etiam scriptis mentem et sensus nostros concuteret, ut tandem tacti sensu et vi legis disceremus opem et auxilium implorare“³²².

³²⁰ WA 39 I, 387, 6 ff.; 16 ff.; 393, 19 ff.; 414, 16—415, 6; 424 f.; 452, 11 ff.; 463 f.; 533 ff. Vgl. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, S. 432 und oben Anm. 92 zu Siirala.

³²¹ Vgl. L. Haikola, Studien, S. 46, 77 f.; H. W. Krumwiede, Glaube und Geschichte, S. 25 ff., 77 ff.

³²² WA 39 I, 426, 9 ff.; vgl. 454, 4 ff., 10 ff.; 539, 11 ff.; ferner oben Anm.

Die christliche Gesetzespredigt rekurriert nun ganz analog zur mosaïschen Gesetzesverkündigung auf die natürliche Gesetzeserfahrung. Moses war nur gleichsam ein Interpret und Illustrator des allen Menschen unter der Sonne in dem Sinn geschriebenen Naturgesetzes³²³. Ebenso soll und vermag auch die evangelische Gesetzespredigt nichts weiter, als an die natürliche Gesetzeserfahrung zu „erinnern“, sie zu „erneuern“ und aus dem Schlafe „aufzuwecken“³²⁴. Der christliche Prediger wird ebenso wie Christus als interpretator legis zu einem „Moses aliquis“³²⁵, der den Menschen aufs neue die absolute Forderung „vor Augen stellt“, die sie in ihrem Herzen durch Abgötterei immer wieder zu unterdrücken versuchen; denn so wie der Teufel vor Mose die Menschen verblendete, daß sie nicht zum sensus legis kamen, so verblendet er sie auch noch heute. Die Situation des heutigen Menschen vor der Gesetzespredigt gleicht der Situation Israels vor dem Sinai³²⁶. Darum ist es die Absicht der Gesetzespredigt heute wie bei Mose, zunächst einmal der natürlichen Gesetzeserfahrung zum Durchbruch zu verhelfen: „Es würde sonst niemand keyn gewissen machen, Wie wol (= da ja) der teuffel die hertzen so verblend und besitzt, das sie solch (scil. natürlich) gesetz nicht allzeyt fulen, darumb mus man sie schreyben und predigen, bis Gott mit wircke und sie erleuchte, das sie ym hertzen fulen, wie es ym wort lauttet“³²⁷.

Die Wirksamkeit der Gesetzespredigt ist also geradezu bedingt durch die Möglichkeit einer natürlichen Erfahrung des Gesetzes Gottes im Gewissen³²⁸. Nur dadurch kann sie überhaupt fühlbar werden, worauf es ja ankommt, und nur dadurch kann der Mensch die ihn betreffenden Gebote von den ihn nicht betreffenden unterscheiden: „Nam haec

270, die Stelle fährt fort: „Ideo necesse fuit et semper est tradere hominibus illam legis notitiam, ut cognoscant magnitudinem peccati sui, irae Dei etc.“ (361, 20 ff.).

323 WA 39 I, 454, 14 ff.

324 WA 39 I, 454, 12 ff.; 539, 14 ff.; 549, 16 ff.; vgl. z. B. ebenso WA 16, 447, 12 ff. (Exod. Pred. 1525 Rö.).

325 WA 39 I, 426, 11 (vgl. oben Anm. 270). Mose mit seinem Sinaigesetz wird schon hier durch das „aliquis“ zu einer auswechselbaren Größe, die nur exemplarisch für die lex praedicata überhaupt steht, ganz ähnlich 549, 9 ff.

326 WA 39 I, 549, 13 ff. (s. oben S. 68).

327 WA 18, 80, 38 ff. (W. d. himml. Proph. 1525).

328 Natürlich immer unter dem Vorbehalt Gottes (vgl. unten Anm. 372).

(scil. das Beschneidungsgebot etc.) cum audio, nihil moveor neque perhorresco et tamquam ludum iocumque puto. At quando dicit: Tu es incredulus Deo, non credis Deo, non times Deum, es adulter, moechus, inobediens et quicquid tale est, hic statim perhorresco et pavesco et sentio in corde, me certe hoc debere Deo, non quia traditus et scriptus decalogus sit nobis, sed quod scimus vel leges has nobiscum in mundum attulimus et hac quidem praedicatione statim velamen tollitur et ostenditur mihi, quod facio peccatum³²⁹.

Dieser *reservationslose Rückbezug der Gesetzespredigt auf die natürliche Gesetzeserfahrung* — wobei freilich immer der nichthabituelle Charakter der Erfahrung im Auge zu behalten ist³³⁰ — bestätigt also

³²⁹ WA 39 I, 540, 6 ff. (ebenso 541, 1 ff.). Dieser Gedanke kommt auch in den Schwärmerkämpfen häufig vor. Durch die „Ansprechbarkeit“ auf das Gesetz unterscheidet sich der Mensch vom Tier: „certe nobis centum annis frustra praedicaretur lex ut azino aliqui, nisi esset inscripta cordibus ut admoniti statim dicamus: Ita habet res etc.“ (WA 16, 447, 10 ff. Exod. Pred. 1525); ferner z. B. 18, 80, 35 ff. (W. d. himml. Proph. 1525) und 18, 719, 20 ff. (De servo arb. 1525). Es verdient hervorgehoben zu werden, daß diese Stellen ausschließlich von der „Ansprechbarkeit“ des natürlichen Menschen auf das Gesetz und die Erfahrung des Richtergottes handeln (vgl. auch W. Elert, Morphologie I, S. 32 f.), und nicht ganz allgemein auf das „Wort Gottes“ (E. Wolf, a.a.O., S. 200, Punkt 1) oder gar auf „das biblische Wort, die Botschaft von Christus“ (A. Siirala, Gottes Gebot, S. 322 f.). Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ muß daher nach Luther grundsätzlich doppelt gestellt werden: die Gesetzespredigt muß an die Erfahrung anknüpfen und sie wecken, das Evangelium kann das niemals, denn es ist ein absolut „äußeres“ Wort, es imponiert eine „fremde“ Gerechtigkeit und damit eine ganz neue dem natürlichen Menschen keineswegs zugängliche Erfahrung. Das Gesetz hat eine Unterlage in der Schöpfung, denn „ich werde dabei sein materialiter“ (scil. bei der iustificatio, WA 39 I, 452, 3 f.; vgl. 447, 8 ff.), nicht aber das Evangelium: „Christus ecce hic iam adest sine me“ (456, 11 f.).

³³⁰ Vgl. darüber oben II / A, 3. Wollte man die Art dieses Rückbezuges auf eine nicht habituelle Erfahrung in Luthers eigener Predigt noch näher untersuchen, so müßte man am besten von seinem — nicht auf seine Predigten über gewisse naheliegende Bibeltexte beschränkten — häufigen „Ansprechen“ der Hörer auf ihre Stellung in Beruf und Stand ausgehen, wo sich ja sowohl die Erfahrung des Gesetzes als auch seine Erfüllung durch Christus vollziehen (vgl. etwa schon bei G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, S. 28 ff.; H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 144

die inhaltliche Übereinstimmung des natürlich erfahrenen Gesetzes mit der *lex praedicata*. Wenn aber nun für Luther die Verkündigung der Kirche sich nicht damit begnügt, daß sie das Gesetz als natürlich vorgegeben anerkennt und die Gnadenbotschaft darauf bezieht, sondern darüber hinaus auch selbst noch eine Predigt des Gesetzes mit sich bringt (was ja der Streitpunkt bei den Antinomern war), so hat das, wie wir im nächsten Abschnitt noch genauer sehen werden, bestimmte Gründe. Festzuhalten ist aber unbedingt, daß Luther *niemals* sagt oder meint, *das gepredigte Gesetz stelle andere und höhere Forderungen über das natürliche Gesetz hinaus*³³¹. Im Gegenteil, Luther macht, wie wir sahen, die Gesetzeserfahrung im natürlichen Gewissen prinzipiell zum Kriterium für die inhaltliche Gestaltung der Gesetzesverkündigung und zur Bedingung ihrer Wirkung. In bezug auf den *Inhalt des Gebotenen* läßt sich also *kein Unterschied* zwischen dem natürlichen *sensus legis* und der *lex praedicata* aufweisen. Der Begriff des Gesetzes ist in beiden Fällen der gleiche. Was ist aber dann das Besondere an der Predigt des Gesetzes?

2. Der Rückbezug der Gesetzespredigt auf das Strafamt der *lex naturae*

Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als spräche Luther dem gepredigten Gesetz grundsätzlich andere Funktionen und Auswirkungen zu als dem natürlichen Gesetz. Wie käme er sonst dazu, den Versuch, die Gesetzespredigt aus der Kirche zu verbannen, als einen Angriff des Teufels auf Christus und die Predigt des Evangeliums anzusehen? „*Uni ablato utrumque peribit*“³³². Hat das Gesetz in der Verkündigung der Kirche, wenn es den Menschen zur Reue über die Sünde, dem ersten „Teil“ der Buße, führt³³³, nicht geradezu einen heilhaften Charakter und einen dem Evangelium gemäßen *effectus*? Wird damit nicht die behauptete Einheit von Luthers Gesetzesbegriff illusorisch?

bis 163; L. Haikola, *Usus legis*, S. 99 f., 109 f.). G. Heintze hat sich dieser lohnenden Aufgabe nicht unterzogen und findet daher (und aus anderen erwähnten Gründen) die „Lehraussagen“ der Antinomerdissertationen in Luthers Predigt nicht bestätigt.

³³¹ Die Identität der Forderungen von *lex naturae*, *lex tradita* und *lex evangelica* wird schon sehr früh von Luther festgestellt, z. B. WA 56, 197, 25 ff.; 484 f. (Röm. Vorl. 1515/16); 2, 580, 7 ff. (Gal. Kom. 1519).

³³² WA 39 I, 546, 14 ff.

³³³ Vgl. z. B. den Anfang der ersten Thesenreihe WA 39 I, 345, 16 ff.

Diese Frage muß entschieden verneint werden. Denn erstens wird ein Faktor (Gesetz), wenn er in verschiedenen Zusammenhängen (der Mensch unter der Predigt bzw. ohne Predigt) durch Mitwirkung anderer Faktoren (mit dem Zuspruch des Evangeliums bzw. ohne diesen) zu möglicherweise verschiedenen Resultaten (Heil bzw. Unheil) beiträgt, dadurch nicht notwendig selbst dabei verändert und ein anderer. Zum andern hat Luther selbst deutlich genug nicht nur die inhaltliche, sondern auch die funktionale Identität seines Gesetzesbegriffes bezeugt³³⁴.

Deshalb wäre es müßig, von vornherein die natürliche Gesetzeserfahrung und die kirchliche Gesetzespredigt in bezug auf *usus* und *effectus legis* gegeneinander abzugrenzen oder gar auszuspielen. Dadurch daß das Gesetz gepredigt wird, verliert es ja doch nicht ohne weiteres seine Gefährlichkeit für den sündigen Menschen unter dem Wort. Die Antinomer hatten *diesen* Sachverhalt in Luthers Denken richtig verstanden und suchten deshalb nach einer Verkündigung, in der die Möglichkeit der *damnatio* durch das gepredigte Wort ausgeschaltet werde³³⁵. Luther dagegen konnte einer solchen Forderung nicht folgen: Wo die Gesetzespredigt aus der Kirche beseitigt und dem „Rathaus“ überlassen wird, da hat auch das Wirken des Gesetzes Gottes in der Welt seinen Sinn verloren³³⁶. Beides ist also offensichtlich funktional aufeinander bezogen. Und umgekehrt: Wo die natürliche Gesetzeserfahrung des Menschen in der Welt nicht mehr als von Gott, in dessen Namen die Predigt geschieht, gewirkt angesehen wird, da ist sowohl die kirchliche Gesetzespredigt als auch die Gnadenbotschaft sinnlos. Denn das Evangelium verliert seinen Charakter als Absolution, wenn es den Menschen vorher oder nachher mit neuen Forderungen belastet, anstatt ihn an seiner alten Sünde und dem alten Gesetz zu behaften und dann zu befreien³³⁷.

³³⁴ Vgl. oben Anm. 168, 290, 400 und das Folgende.

³³⁵ WA 39 I, 343, 16 ff. (antinomische Thesen).

³³⁶ WA 39 I, 503, 2 f.

³³⁷ G. W i n g r e n (Schöpfung und Gesetz, S. 67) sagt mit Recht in bezug auf die natürlich vorliegende (wenn auch „anonyme“ und nicht erfüllte) Forderung des Gesetzes: „wenn die Verkündigung von Christus zur Folge hat, daß der Hörer das Gericht über sein Leben ergehen läßt, dann beruht dieses Gericht nicht darauf, daß ein in der Predigt hervortretendes Gesetz ‚rückwirkende Kraft‘ besäße (hier wie auch sonst ist eine solche rückwirkende Gültigkeit des Gesetzes höchst anfechtbar). Der Hörer entdeckt in der Predigt aufs neue — wenn das Evangelium zusammen mit dem Gesetz verkün-

Die zuletzt gemachte Feststellung findet sich freilich nicht in unseren Disputationen, denn Luther brauchte sie gegen Agricola nicht zu treffen. Diesen bewegte hauptsächlich die erstere Fragestellung, denn er wollte ja Gottes³³⁹ Gesetz nur auf das „Rathaus“ verweisen. So konnte vom antinomischen Standpunkt aus sogar folgendermaßen argumentiert werden³⁴⁰: „Quae naturaliter nota sunt, supervacaneum est docere. Lex naturaliter nota est. Ergo supervacaneum est docere legem.“ Luthers Antwort spiegelt gut seine abgewogene Stellung zu dem Problem der Rückbezogenheit der Gesetzespredigt auf die natürliche Gesetzeserfahrung wider: „Utraque propositio est falsa, quia etiam, quae scimus, docemus et discimus. Quia memoria est labilis . . . neque lex Dei ita nota est, ut non sit opus de ea doceri aut moneri, alioqui enim non opus fuisset dare legem et mittere Moysen, neque tantum novimus de lege, quantum Deus velit. Quis enim est, qui unquam scit, quantum et quam ingens malum sit peccatum ipsum? Item inobedientia, odium, ira, avaritia, scortatio, ut taceam de peccatis primae tabulae.“ Gott will, daß wir mehr vom Gesetz zu erfahren bekommen, als unser Fleisch, der Teufel und die Welt, welche unsere natürliche Gesetzeserfahrung verdunkeln und unterdrücken, zulassen³⁴¹. Es ist zu beachten, daß trotz der Aufzählung jener Einzelsünden doch hier, wie auch sonst, das docere legem keine neuen Forderungen aufstellt, geschweige denn die Gesetzesforderung überhaupt zum ersten

dig wird — etwas, dem er ständig getrotzt hat und das nun zwar größere Tiefe für ihn gewinnt, doch aber ein ‚altes Gebot‘ für ihn ist. Auf diesem Zusammenhang nach rückwärts hin beruht tatsächlich die Unentschuldbarkeit der Schuld.“ (Vgl. d e r s., Die Predigt, S. 173 ff., dort auch mit Belegen aus Luther.) Gerade die antinomische Forderung einer Buße ausschließlich ex violatione Christi bringt ja eine Verdopplung der Schuld mit sich, gegen die sich Luther wendet (Vgl. L. Haikola, Studien, S. 101 f.). Auch Luther spricht freilich in der Polemik von einer zweifachen Sünde gegen das Gesetz und gegen Christus, aber nur, um sie als eine einzige zu erweisen. Die violatio Christi kann ebenso als Sünde gegen das eine Gesetz definiert werden, wie alle Sünde gegen das Gesetz immer schon incredulitas in Christum war. (WA 39 I, 384 ff., 399 ff.)

³³⁸ Entfällt.

³³⁹ Vgl. allerdings die ungeheuerliche These: „Lex non est digna, ut vocetur verbum Dei.“ (WA 39 I, 344, 25 antin. Thesen), auf die in den Disputationen freilich nirgends eingegangen wird.

³⁴⁰ WA 39 I, 549, 1 ff.

³⁴¹ Die Fortsetzung ist oben S. 85 f. Anm. 270 angeführt!

Male an den Menschen heranträgt. Nötig ist die Gesetzespredigt, weil die memoria verdunkelt ist, d. h. weil die Erfahrung des natürlichen Gesetzes, in dem prinzipiell Gottes ganzes Gebot ausgesprochen ist, faktisch nie zum Durchbruch kommt. Denn niemals (selbst nicht im Grenzfall der Entfesselung eines starken sensus legis zum Wahnsinn) erkennt und erfährt der natürliche Mensch, der sich an äußerer Werkheiligkeit genug sein läßt, wirklich die ganze Schärfe und Konsequenz der ihm vorgegebenen Gesetzesforderung. Darum mußte am Sinai das „ministerium publicum praedicandi legem“ für Israel gestiftet und muß auch in der Christenheit das Gesetz noch immer öffentlich gepredigt werden.

Aber irgendeinen Schritt näher an das Heil heran bringt auch das gepredigte Gesetz als solches noch nicht. Der usus spiritualis legis in der Predigt ist weder ein erfolgssicherer noch ein ungefährlicher Kunstgriff. Im Gegenteil, wenn nicht zugleich das absolvierende Wort des Evangeliums ausgeteilt wird, führt die Gesetzespredigt (und zwar auch noch bei den pii) erst recht in die Verdammnis und Verzweiflung hinein³⁴². Gewiß, bei der Buße zeigt das Gesetz die Sünde auf, und *alles, was die Sünde aufzeigt, ist Gesetz*³⁴³. Dieses hatte ja Luthers Auseinandersetzung mit Agricola vor allem klarzustellen³⁴⁴. Aber dadurch das Heil zu schaffen, das vermag das Gesetz auch als im geistlichen Predigtamt gesagtes nicht allein: „Lex est ostensio peccati, seu revelatio irae, sunt termini convertibiles“³⁴⁵. Freilich, „revelatio mortis, irae

³⁴² WA 39 I, 382 f.; 395, 18; 396, 8 ff.; 397, 12; 388, 11; 434, 14 ff.; 557, 15 ff.

³⁴³ WA 39 I, 348, 25 ff. (2. Thesenreihe): „Quicquid ostendit peccatum, iram seu mortem, id exercet officium legis, sive fiat in veteri sive in novo testamento. Revelare enim peccatum est aliud nihil nec aliud esse potest, quam esse legem, seu effectum et vim legis propriissimam.“ Der Satz „lex semper accusat“ (s. o. Anm. 168) gilt also auch umgekehrt: omne accusans lex est! Vgl. 541, 10 ff.; 568, 6 ff. u. ö.

³⁴⁴ Agricola sagt über seine Unterredung mit Luther kurz vor der ausöhnenden Disputation über die 2. Thesenreihe vom 12. Januar 1538: „Convenit inter nos solos, ut pro revelatione irae supponerem vocabulum legis.“ (WA 39 I, 418 Einleitung).

³⁴⁵ WA 39 I, 348, 29 (2. Thesenreihe); vgl. 555, 14 ff.: „At adveniente lege illa prava et corrupta natura magis ac magis irritatur, ut cum videat, se non posse praestare, quae lex postulat, incipit indignari adversus Deum, irasci, stomachari, Unnd würdt ye lenger ye böser adversus Deum.“

peccati causat vitam³⁴⁶. Aber dies ist nicht so zu verstehen, als läge in der Sündenerkenntnis durch das Gesetz selbst schon etwas von dem neuen Leben, im Gegenteil, allein bedeutete sie den Untergang³⁴⁷. Die Lebensmöglichkeit liegt nicht in der contritio, sondern allein in der Flucht zum Evangelium des „dominus mortis, irae et autor huius vitae“³⁴⁸. Das Gesetz, das zwar gut und heilig ist (nicht causa efficiens peccati), kann, da die Natur sündig und verderbt ist, doch „per se“ niemals einen anderen effectus haben als ein Anlaß zu neuer Sünde zu werden und in desperatio zu führen³⁴⁹. Wenn Gott uns durch die sündenaufweisende Gesetzespredigt eine große Wohltat erweist, dann nur deswegen, weil er es eben nicht dabei bewenden läßt — das würde der Untergang sein —, sondern weil er noch dazu und als Hauptsache der Predigt das remedium gibt³⁵⁰. Das gepredigte Gesetz als paedagogus ad Christum ist ebenso fordernd und tötend wie das allein ergehende und darum — spätestens in der Hölle — desperatio wirkende Gesetz³⁵¹. *Das Besondere des Gesetzes in der Predigt ist also nichts weiter, als daß es immer in Begleitung des Evangeliums auftritt* und so aus einem latro zum paedagogus wird³⁵². Dies ist die einzige mitigatio legis, die Luther kennt. Sie betrifft nicht die lex selbst, die ja auch gegenüber dem Frommen qua caro ihre Forderung und Drohung nicht mildert, sondern sie betrifft den glaubenden Menschen, der daneben die hinzutretende Stimme des Evangeliums hört und durch dieses vom verdammenden Gesetz fort zum Erfüller und Erlöser Christus gerufen wird³⁵³. Denn auch Christus predigte Gesetz und

³⁴⁶ WA 39 I, 566, 4.

³⁴⁷ WA 39 I, 382 ff.

³⁴⁸ WA 39 I, 566, 5 f.

³⁴⁹ WA 39 I, 450, 12 ff.; 529, 2 ff.; 554 ff.; 560, 2 ff.; 568, 2 ff. Die bonitas legis ist ein reines Glaubensurteil. In dieser Welt ist der propriissimus effectus legis (348, 27 f.) nie von der materia legis abzutrennen, vgl. WA 39 I, 447 f.; 451 f.; 455 f.; 458 ff.; 530 f.; 577 f. und oben Anm. 267 und 290.

³⁵⁰ WA 39 I, 517, 3 ff.

³⁵¹ Eine reine contritio legis führt zum Tode. Petrus hätte sich wie Judas den Strick genommen, wenn Jesus ihm nicht die Vergebung zugesprochen hätte (WA 39 I, 382, 10 ff.; vgl. 346, 1). „Causa efficiens iustificationis gratia est, non contritio.“ (382, 21 f.).

³⁵² WA 39 I, 396, 8 ff.; 445, 5 ff., s. o. Anm. 290.

³⁵³ WA 39 I, 446, 3 ff.: „Evangelium sua virtute facit ex latrone paedago-

Evangelium unvermischt, aber doch miteinander: „Quaeritur igitur, utrum Christus etiam sit praedicator legis? Respondeo, quod sit, sed non solum legis³⁵⁴.“

So hat das Gesetz im Grunde nur eine³⁵⁵ Funktion, die seinen Gebrauch in der Predigt, die im Dienste des geistlichen Regiments Christi steht, rechtfertigt, nämlich die, dem Sünder (dazu gehört auch noch der Christ qua caro) die Größe seiner Sünde zu zeigen, um den dadurch Angefochtenen so für das Kommen des Gnadenwortes vorzubereiten³⁵⁶. Diese Vorbereitung ist als solche noch kein Schritt auf Christus hin,

gum, et rapit illum occisum per legem et reducit ad Christum, id quod non facit lex.“ Vgl. 363, 13 ff.

³⁵⁴ WA 39 I, 534, 12 f. Luther redet also gegenüber den Antinomern keineswegs einer „isolierten“ Gesetzespredigt das Wort (so G. Heintze, vgl. oben S. 33), sondern betont bei jeder Gelegenheit, in der Predigt müsse das Evangelium als remedium immer zur Stelle sein (vgl. außer den soeben herangezogenen Belegen noch 39 I, 362, 4 ff.; 372 f.; 397, 12 f.; 440, 1 ff., ferner WA 7, 63, 34 ff. Tract. de libertate christiana 1520). Man muß hier unter „Predigt“ immer den Gesamtzusammenhang der Verkündigung als Sakramente, Schlüsselamt, „Predigt“, Unterricht, Seelsorge verstehen. Und nicht nur das Credo, sondern auch den Dekalog brachte Luther in die Form des Katechismusliedes (39 I, 397, 12 ff., was Heintze, S. 91 nicht verstanden hat). Zu dem Schluß, Luther fordere in den Antinomerdputationen eine „isolierte“ Gesetzespredigt, kann man nur gelangen, wenn man darunter schon die systematische Scheidung von Gesetz und Evangelium versteht, die sich dann allerdings auch (wenn auch nicht „methodistisch“) in der Predigt niederschlägt. Vgl. H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 95 ff. und WA 39 I, 537, 17 ff., wo Luther an dem Beispiel des im Selbstmord endenden Crauss (Halle 1527) zeigt, wohin es führen kann, wenn die Verkündigung und Seelsorge nicht jederzeit wenigstens in der Lage ist, zwischen dem Wort des Gesetzes und dem des Evangeliums genau zu unterscheiden (vgl. dazu R. Hermann, Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes, S. 23 ff.).

³⁵⁵ Der usus politicus legis geschieht auch aufgrund der kirchlichen Predigt, aber nur als Ergebnis der vikarischen Nebenfunktionen der Kirche anstelle der weltlichen Obrigkeit, die hier die Hauptverantwortung trägt (vgl. WA 47, 314, 17 ff. Pred. 1537). Im übrigen ist Luthers „soziale Strafpredigt“ kein Selbstzweck, sondern zielt letztlich immer auf die Überführung ihrer selbst in die Predigt des geistlichen Strafamtes hin (vgl. F. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 76 f., Anm. 176; H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 158 ff.).

³⁵⁶ WA 39 I, 363, 13 ff.

sondern bleibt immer ein gefährliches Unterfangen. Vielmehr wird der Mensch, bevor das Evangelium erschallt, durch die Gesetzespredigt an seiner Sünde und seinem Unglauben behaftet und somit verurteilt. H. Ivarsson³⁵⁷ hat dieses Amt des Gesetzes in der Predigt mit Recht in den Zusammenhang des Schlüsselamtes gestellt. Die geistliche Aufgabe des Gesetzes ist nach Luther das *Binden*, das Festlegen des Menschen auf seine Sünde. Nur das neu hinzukommende Evangelium kann diesen Bann *lösen*. Wie eine Absolution für den Einzelnen ohne Erkenntnis (und Erfahrung) der Sünde sinnlos ist, geschieht auch die Predigt des Evangeliums für alle nicht in einen leeren Raum hinein. Luther folgt nämlich sowohl in seinen theoretischen Erörterungen wie in seiner eigenen Verkündigungspraxis durchgehend den beiden Grundregeln³⁵⁸ für die Predigt von Gesetz und Evangelium: 1. Wo überhaupt keine Anfechtung (Sünden- und Gesetzeserfahrung) vorliegt, soll auch das Evangelium (Vergebung) nicht ausgeteilt werden. 2. Wo schon wirkliche Anfechtung (Sünden- und Gesetzeserfahrung) herrscht, da darf auf keinen Fall mehr Gesetz verkündigt (gebunden) werden³⁵⁹.

Die christliche Predigt, für die das Evangelium bestimmend ist, muß also — das zeigen diese Regeln — prinzipiell immer so verfahren, daß die *Grundrichtung vom Gesetz zum Evangelium hin* eingehalten wird. Das Amt des Gesetzes verliert dabei jedoch nicht seinen eigentlichen Charakter: „Legis enim officium est ostendere peccatum, afferre dolorem et deducere ad infernos“³⁶⁰. Dieses eine Amt des Gesetzes übt das Gesetz als natürlich vorgegebenes ebenso aus wie als gepredigtes, und es gilt prinzipiell sowohl für die *duri* als auch noch für die *pii*, solange sie noch mit ihrer *caro* leben. Beide haben ja die *poenitentia* in diesem Leben nie hinter sich³⁶¹.

³⁵⁷ H. Ivarsson, a.a.O., S. 69—113.

³⁵⁸ A.a.O., S. 94 und 99 ff.

³⁵⁹ Auch in den Antinomierdisputationen finden sich diese Grenzziehungen: WA 39 I, 466, 14 ff.; 427, 17 ff. Innerhalb dieser Grenzen gibt es je nach der Situation natürlich viele Möglichkeiten in der Praxis der Verkündigung, weil sich ja die Angefochtenheit bei anderen nie „methodistisch“ sicher feststellen läßt (vgl. H. Ivarsson, a.a.O., S. 93 ff. 106.).

³⁶⁰ WA 39 I, 447, 1 f., s. oben Anm. 144.

³⁶¹ vgl. WA 39 I, 399, 4 ff.: „Est enim necessarium et utile officium eius (scil. legis) perpetuo, tum propter duos terribiles, tum etiam propter pios admonentes ut in coepta poenitentia usque ad finem vitae perdurent.“ Vgl. 396, 3 ff.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnis die Funktion des Gesetzes in der Predigt zu den Funktionen steht, die das natürlich erfahrene Gesetz ausübt, wenn nicht gepredigt wird, so ist festzustellen, daß das Gesetz in beiden Zusammenhängen das gleiche „Amt“ hat. Denn den beiden Bereichen „unter der Predigt“ und „nicht unter der Predigt“ entspricht nicht die Unterscheidung von „usus theologicus legis“ und „usus politicus legis“. Es ist nämlich zu beachten, daß das Subjekt des usus legis nicht einfach der Prediger bzw. der staatliche Gesetzgeber ist, sondern der einzelne Mensch, den die (im Grunde von Gott ausgehende) Forderung von verschiedenen Seiten trifft (von der Obrigkeit, vom Feind, vom Nächsten, vom Prediger usw.) und der in verschiedener Weise darauf reagiert³⁶². Die Unterscheidung der beiden usus ist ja nicht identisch mit zwei Weisen der Gesetzespromulgation, sondern entsteht durch die unterschiedliche Art der Rezeption der Gesetzesforderung, mit welcher der einzelne Mensch in einer praktischen Situation konfrontiert wird (s. o. S. 81 f.). Es ist der Unterschied, ob die Forderung wirklich ins Herz und Gewissen dringt, so daß es „zum Treffen kommt“, oder ob sie nur äußerlich und leiblich zum Tragen kommt. Beide Male steht für Luther natürlich Gottes Wille und vorbehaltliches Handeln nach den je unterschiedlichen Intentionen mit den beiden Regimenten im Hintergrund, doch ist dabei der Mensch das verantwortliche Subjekt des usus. Die Frage, von wem die Forderung des Gesetzes kommt, ob es gepredigt wird oder nicht, ist mit der Unterscheidung der beiden Gebrauchsweisen noch gar nicht angeschnitten³⁶³. *Die beiden usus legis sind die beiden Weisen, von dem Gesetz „Gebrauch zu machen“.* In beiden aber fungiert dasselbe göttliche Gesetz mit demselben Amt. Der usus theologicus besagt nicht eine Autoritätsverstärkung des Gesetzes durch die Kirche, sondern nur, daß das immer latent im Gesetz liegende Amt zur psychologisch erfahrbaren und geistlich bedrängenden Auswirkung (effectus legis) kommt.

³⁶² Dies hat L. Haikola sehr eindrucksvoll herausgearbeitet (Usus legis, 109, 123 ff., 133; vgl. auch H. Ivarsson, a.a.O., S. 93 ff.). G. Ebeling (Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie) hat als erster die Frage nach dem Subjekt des usus legis gestellt, beantwortet sie aber etwas zu schnell mit „Gott“.

³⁶³ H. Michael Müller (Glaube und Erfahrung bei Luther, S. 15 f.) scheint den usus spiritualis etwas zu einseitig der Regie der „Verkündigung“ zuzusprechen, wie er auch dementsprechend den usus politicus zu stark davon absetzt.

Der *usus politicus legis* zeigt, daß dies nicht geschieht, wodurch ein irdisch-vorläufiges „Leben mit dem Gesetz“ ermöglicht wird.

Im *bürgerlichen Gebrauch* treibt das Strafamt des natürlichen Gesetzes den Menschen in der Welt zu äußerlich guten Werken³⁶⁴. Wie wir sahen, geschehen diese durch Gottes erhaltendes Regieren im Zusammenhang der aus Selbstbehauptung geborenen Versuche der Menschen, die natürliche Erfahrung des Gesetzes und seines Strafamtes durch Religion und Ethik zu bewältigen. An dem Zustandekommen dieses *usus politicus legis* wirkt nicht nur die staatliche Gesetzgebung, die Konvention usw., sondern auch die Predigt der Kirche mit (s. o. Anm. 355). Im *theologischen Gebrauch* aber kommt das Strafamt des natürlich vorgegebenen Gesetzes beim Menschen zur vollen Auswirkung und führt wirklich in die Anfechtung und Erfahrung des Zornes. Geschieht dies — was nicht ausschließlich der Fall ist — durch eine solche Predigt, die zugleich das Wort der Vergebung austeilt und in die Erfahrung bringt, dann kann die Anfechtung zum Anfang wahrer Buße, zu einer *mortificatio salutaris* werden. Freilich geschieht dies nicht dadurch, daß die Forderung und Drohung des Gesetzes als solche abgemildert würde oder eine geheime innere Ausrichtung des Gesetzes auf das Heil hin im Spiel wäre, die sich plötzlich durch die Gesetzespredigt enthüllte, sondern allein dadurch, daß im Bereich der Verkündigung die Möglichkeit der Flucht zu Christus gegeben ist³⁶⁵. Diese „heilhafte Wirkung“ des Gesetzes in der Buße ist eine indirekte und sekundäre Funktion, die ausschließlich durch das mitfolgende Wort des Evangeliums ermöglicht und durch den sich in der Grundrichtung der beiden Regeln aussprechenden evangelischen Charakter des Predigt-

³⁶⁴ WA 39 I, 459, 12 ff. Die *iustitia legis* ist diejenige, „*quae fit viribus humanibus extorquente et adiuvante legis seu effectu per legem, ut est politica illa et iuristarum iustitia vel minis vel promissis extorta aut etiam blanditiis seu beneficiis. Haec debet damnari, sed non per seipsam. Nam haec politica iustitia bona est et laudibus digna, etsi in conspectu Dei non possit consistere, et quia plerumque secum affert fiduciam quandam propriae iustitiae et praesumptionis . . .*“ vgl. 441, 2 ff. und oben Anm. 251.

³⁶⁵ WA 39 I, 440, 1 ff. Luther entwickelt dies an Hand der augustinischen Unterscheidung von *timor servilis* und *timor filialis*, s. dazu T. Bohlin, *Gudstro och Kristustro hos Luther*, S. 115 ff., 127 ff.; R. Bring, *Dualismen hos Luther*, S. 311 ff., 323 ff.; L. Haikola, *Studien*, S. 146 ff. und unten Anm. 369a.

amtes angestrebt wird³⁶⁶. Der primäre und eigentliche effectus des Gesetzes auf Grund seines Amtes zu strafen und zu töten aber bleibt sich dabei gleich. Es macht für die Beurteilung der primären Auswirkung des Gesetzes keinen Unterschied, ob sein natürliches Strafamt faktisch immer im usus politicus gleichsam abgelenkt und das Gesetz so äußerlich lebbar gemacht wird, oder ob das Strafamt im usus spiritualis in die Anfechtung führt und möglicherweise durch das zu Hilfe eilende Evangelium überwunden wird: „Quando loquimur de lege, loquimur de proprio effectu legis, quid ipsa tota in hac corrupta natura possit efficere seu praestare. Iam experimur omnes, eam aliud nihil posse efficere, quam desperationem.“³⁶⁷

Darum ist für Luther das theologische und geistliche *Amt*^{367a} des Gesetzes, nämlich zu strafen und in den Tod und Verzweiflung zu treiben, *grundsätzlich mit jedem Gesetz gegeben* und auch wirksam, auch bei dem Gesetz, das nicht in der Predigt zusammen mit dem heilschaffenden Evangelium auftritt³⁶⁸. Die Frage, woher die Zorneserfahrung und die Gefahr der desperatio kommt, ist für die Predigt des Evangeliums gleichgültig, mag der sensus legis an der lex scripta, an den Geboten der Obrigkeit, den Forderungen des Berufs, an den Auf-

³⁶⁶ WA 39 I, 429, 19 ff.: „Est itaque admodum difficile agere pastorem et curam animarum. Et ego ingenue fateor, meipsum saepe haec in re destitui, laborare et deficere. Ich kans selber noch nicht, neque ita fortis sum ut possim diabolo resistere. Est autem tutissimum media via incedere, neque nimium ad dextram neque ad sinistram declinare. Nam utrumque periculosum est, atque hoc de causa, ut iam dixi, institutum est ministerium verbi, ut utrumque, id est legem et Evangelium doceamus.“ Und dazu sind nicht nur theologische Kenntnisse und Urteilskraft, sondern auch Einsicht in die jeweilige Situation des Menschen nötig (427, 11 ff.). Dies ist in der Einzelseelsorge (s. unten Anm. 369a) etwas leichter als in der öffentlichen Predigt, die sich an den sichereren Mittelweg hält und Gesetz und Evangelium immer zusammen verkündigt. Vgl. 356, 19 ff. (promiscue, d. h. aber nicht systematisch vermischt (Heintze!)), sondern in bezug auf die verschiedenen Hörer zusammen ausgeteilt); 443, 1 ff.; 574, 5 ff., 13 ff.; 582, 8 ff.

³⁶⁷ WA 39 I, 445, 5 ff., vgl. oben Anm. 267 und 290.

^{367a} B. Benktson, Lagens ämbete, stellt den Begriff des officium legis mit Recht in die Mitte der lutherischen Gesetzesauffassung.

³⁶⁸ Vgl. außer unseren Erörterungen zum „sensus legis“ (s. o. S. 83 ff.) R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther, S. 90; H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 74 f.

lagen der „falschen Prädikanten“ oder gar durch die Begegnung mit den Wohltaten Christi entstehen. Alles was die Sünde zeigt und die Gewissen anklagt, ist Gesetz³⁶⁹. Wo aber die Anfechtung herrscht und das Gesetz ins Gewissen gedrungen ist, muß die Gnadenbotschaft verkündigt werden, die sich auf die vorgegebene Gesetzeserfahrung bezieht, durch welche Form des Gesetzes diese auch immer bewirkt ist. Da soll auch der Prediger die tötende Forderung des Gesetzes nicht noch weiter verschärfen, wie die zweite Grundregel für die Gesetzespredigt sagt^{369a}. In der Anfangszeit der Reformation, so bekennet Luther selbst, war eine besondere Gesetzespredigt nicht so vonnöten, weil damals die Welt unter dem Papst voller Schrecken des Gesetzes, die Hölle los und überall die Verzweiflung vor der Tür war³⁷⁰.

Das gleiche gilt entsprechend auch für den Fall, daß das *natürliche Gesetz* einen Menschen im Gewissen schreckt und anklagt. Wo auch

³⁶⁹ Vgl. oben Anm. 343 f. und WA 39 I, 535 f. An dieser Stelle hebt Luther auch hervor, daß die von den Antinomern ins Spiel gebrachten *Paränesen* des Neuen Testaments eindeutig als Gesetz zu verstehen sind. Sie eignen sich für die Gesetzespredigt vor Ängstlichen deshalb besonders, weil hier das Evangelium sofort zur Stelle ist und sie zur *lex impleta* erklärt (464, 19 ff.).

^{369a} WA 39 I, 427, 15 ff.: „Veniunt enim aliquando ad nos miserae conscientiae, quas diabolus mirum in modum exercet nec ullam quietem sinit. Hic non est opus acuere legem, ut qui iam plus satis tacti sunt vi legis et afflicti et terrii. Sed. sic incipe: Mi frater, tu es contristatus et sentis legem seu iram Dei in corde tuo. Bene est, sic debet fieri. Sed tamen e contra etiam haec est voluntas Dei, ne nimium te afflictus aut crucies, sed consolationem quoque admittas et exhilareris. Utrumque enim mandatum et voluntas Dei est, credere, quod tenearis iure divino sub poena aeternae damnationis, et credere, quod velit, ne de divina erga te misericordia desperes, sed contritus et perterrefactus discas confugere ad misericordiam in Christo, etiam cum quoad te nihil nisi peccatum, nihil nisi mortem videas.“ Die seelsorgerliche Verkündigung gegenüber dem Angefochtenen bringt hier das Gesetz also nicht erst mit sich, sondern stellt nur die Gebundenheit des Menschen an seinen *sensus legis* fest, um sogleich dagegen den Trost des Evangeliums zuzusprechen. Dadurch wird das bleibende Gegenüber von Gesetz und Evangelium als zweier Worte Gottes festgehalten, auch ohne daß hier eigentlich eine besondere Gesetzespredigt stattgefunden hätte.

³⁷⁰ WA 39 I, 571, 10 ff. Zu beachten ist, daß Luther dabei nicht eine wachsende sittliche Verwilderung als Grund für verstärkte Gesetzespredigt wertet, sondern das Nachlassen der Angefochtenheit.

immer der Mensch seine Gebundenheit an die Sünde der Nichterfüllung des ihm unentrinnbar vorgegebenen Gesetzes wirklich erfährt und sein Gewissen dadurch angefochten wird, da soll er absolviert werden. Es ist für die Predigt der Vergebung gleichgültig, ob die Sünde durch ein besonders offenbartes oder das allen ins Herz geschriebene Gesetz erkannt wird³⁷¹. Denn auch schon im natürlichen „sensus legis“ übt ja das Gesetz sein Zornesamt aus. Und zwar wie wir oben gezeigt haben, nicht erst, wenn die natürliche Gesetzeserfahrung im Grenzfall zur sofortigen Katastrophe führt, sondern grundsätzlich auch dann, wenn sie, wie es meistens geschieht, durch Abgötterei und Werkgerechtigkeit vorläufig unterdrückt wird, denn spätestens nach dem Tode wird jeder Ungläubige auch den vollen *sensus legis* erleiden müssen. Auf diesen letzteren Fall, daß das Gesetz bei den meisten Menschen „verdunkelt“ ist, zielt die unaufgebbare Forderung nach „Weckung“ und „Schärfung“ des Gesetzes durch die Predigt. Die Tatsache aber, daß die natürliche Gesetzeserfahrung im Gewissen faktisch immer vom Teufel unterdrückt ist und sie daher ohne Predigt so selten wirklich in die Anfechtung führt, ändert nichts an der Auffassung Luthers, daß in jedem (starken oder schwachen) *sensus legis* grundsätzlich das geistliche Amt des Gesetzes wirksam ist; denn auch unter der Predigt bleiben schließlich die *duri* und *prae fracti* noch in einer erschreckenden Mehrzahl³⁷². Immer liegt somit auch in der *lex naturae*

³⁷¹ WA 39 I, 348, 38 f. (2. Thesenreihe): „*Ut impossibile sit esse aut intelligi peccatum sine lege, sive scripta sive insculpta ...*“ Vgl. ferner H. Ivarsson, *Predikans uppgift*, S. 74: „Das Gesetz, das beim Lösen vom Gewissen zur ‚Erde‘ oder zum ‚Leib‘ verwiesen wird, dürfte daher nicht mit Notwendigkeit als ein durch die Predigt verkündigtes Gesetz zu betrachten sein: auch das im weltlichen Regiment verkörperte Gesetz oder das natürliche Gesetz ist sicherlich als ein das Gewissen anfechtendes und anklagendes Gesetz anzusehen, auch ohne direktes und unumgängliches Mitwirken der Predigt.“ In einer größeren Fußnote dazu, in der I. u. a. auch Belege aus den *Antinomerdisputationen* heranzieht, macht er auch darauf aufmerksam, daß Luther dieses für ihn eigentlich nur theoretische Problem niemals genauer erörtert habe. Als Grund hierfür können wir wohl den Umstand annehmen, daß im Deutschland des 16. Jahrhunderts ein Mensch ohne vorhergehende Begegnung mit kirchlicher Gesetzespredigt schwer vorstellbar war.

³⁷² WA 39 I, 404, 16 ff.: „*Lex omnibus est communis, sed non omnes sentiunt eius vim et effectum, nihilominus sive homines convertunter sive non, tamen docenda est lex ... qui ea tanguntur, tanguntur; wens trifft,*

das volle geistliche Straf- und Zornesamt auf der Lauer, und oft genug geht die *lex generalis* dazu über, ihr Amt auch vor und abgesehen von

den trifft.“ Nicht nur die Errettung durch das Evangelium steht also unter dem „ubi et quando visum est Deo“, sondern auch schon der *sensus legis* (vgl. 345, 20 f.; 370, 3 ff., 383, 14 ff.). Aber hier ist die Bindung an das äußere *verbum praedicatum* nicht so unabdingbar wie beim Evangelium (vgl. oben Anm. 329). Ohne den *Spiritus Sanctus* kommt freilich auch eine Gesetzeserfahrung nie zustande. Doch handelt es sich hier nicht um den Geist Christi, sondern um den Geist des *deus nudus*, der verzehrenden Majestät, die auch in der natürlichen Zorneserfahrung und *desperatio* erfahren wird. Dies stellt Luther in den Disputationen mehrfach ausdrücklich fest (369 ff.; 389 ff.; 427, 15 ff.; 484, 2 ff.). Er wendet sich dabei gegen den antinomischen Versuch, den Geist Gottes gegen das Gesetz auszuspielen (342, 14 f.; 343, 16 f.; 369, 20 f.: „*Lex non satis erat ad incutiendos terrores animis. Ergo Spiritus sanctus ad hoc mittendus erat.*“) Hier müsse man, sagt Luther dagegen, zwischen dem Geist als Christi *donum* für uns und dem Geist „in sua divina natura et substantia“ unterscheiden, letzterer ist „*adversus noster, exigit legem et minatur transgressoribus mortem*“ (370, 12 ff.). Dieser schrieb am Sinai auf die Steintafeln, zugleich ist er aber eine Erfahrungsmacht, welcher mit der natürlichen *ratio* nachzuspüren gefährlich ist, wie an Mystikern und Türken zu sehen ist (389, 8 ff.). Hierhin gehören auch zwei Thesen aus der 2. Reihe (39 I, 349, 23 ff.): „*Sed et hoc falsum est, quod sine Spiritu sancto arguat lex peccatum, cum lex est scripta digito Dei. Et omnis veritas, ubicunque est, a Spiritu sancto est, et prohiberi legem est veritatem Dei prohiberi.*“ Es ist derselbe „*digitus Dei*“, der auf die Steintafeln und in die Herzen aller Menschen schreibt (vgl. 426, 10 f., s. o. S. 104, Anm. 322; 39 I, 243 ff.; 567, 9 ff. (Disp. Palladius und Tilemann, 1. Juni 1537)). Luther wendet hier offenbar die Regel aus der Trinitätslehre an: *opera ad extra sunt indivisa* (darauf fällt wohl der Mangel an Logik im „Gottesgedanken“ zurück, den E. Seeberg, *Luthers Theologie II*, S. 392, vgl. 405 f., an dieser Stelle festzustellen meint). Zu der Geistgewirktheit der natürlichen Zorneserfahrung s. auch H. Ivarsson, a.a.O., S. 75. Anm. 22; I.'s Warnung vor einem vom Wort gelösten Spiritualismus (s. o. Anm. 112a) bezieht sich also lediglich auf den Geist als *donum*; ein Rückschluß auf diesen vom *spiritus* in sua natura ist ohne das *verbum praedicatum* in jedem Falle unmöglich. Vgl. ferner R. Prenter, *Spiritus Creator*, S. 177 ff. und bes. 215–225. Aufgrund seines Erfahrungsbegriffs (s. dazu H. Gerdes, *Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*), der ausschließlich negativ qualifiziert ist (S. 67 f.), kann Prenter allerdings nicht von einem natürlichen *sensus legis* sprechen, sondern meint, Luther halte ein besonderes „*prophetisches Urteil*“ für

der Predigt auszuüben³⁷³. Luther hält z. B. die Meinung von Röm. 5, 20, daß das gute und heilige Gesetz in der *natura vitiosa* doch nur Tod und Verzeiſung zur Folge hat, auch in Bezug auf die von den Königen erlassenen Geſetze für zutreffend³⁷⁴. Die Gesetzeserfahrung, die aus dem Eindringen von „natürlichen“ Forderungen ins Gewissen entsteht, ist für Luther also von durchaus theologischer Relevanz (vgl. o. Anm. 243), denn „das Gesetz ist jns hertzens grund geschrieben, das nicht möglich ist weg zu nemen, wie man wol sihet jnn den klag Psalmen, da die lieben Heiligen den zorn Gottes nicht tragen können, welches nicht anders sein kan denn des Gesetzes empfindliche predigt im gewissen.“³⁷⁵.

Aus diesem Grunde hatte Luther auch nicht das geringste Verständnis für die antinomische These von dem ausschließlichen Platz des Gesetzes auf dem Rathaus zur Sorge für die *externa disciplina* (s. o. S. 86 f.). Die Gefahr, der man damit entgehen wollte, nämlich daß der Zorn Gottes endgültig vom Gewissen Besitz ergreifen und Menschen in die ewige *desperatio* treiben könnte, war für Luther nicht einfach dadurch beseitigt, daß man kirchlicherseits auf die von Luther nicht eigentlich bestrittene Zuständigkeit des weltlichen Regi-

unumgänglich, s. dazu aber Ivarsson a.a.O., S. 74. Auch P. Althaus („und hätte allen Glauben“, S. 135 ff.) findet heute bei Luther einen weiteren Geistbegriff. Schließlich hat auch der Geistbegriff des „*usus spiritualis legis*“ (s. o. S. 22 ff.) beim „*deus nudus*“ seinen Sitz (vgl. WA 18, 65, 20, (W. d. himml. Proph. 1525). Es dürfte beängstigend sein, den von J. Heckel aus Luthers Frühschriften gewonnenen Begriff der geistlichen *lex charitatis* einmal unter diesem Aspekt zu sehen.

³⁷³ Vgl. vor. Anm. und Anm. 276, ferner WA 39 I, 456, 1 ff.: „*Verum theologicè loquendo lex est generis omnis atque reum agit totum orbem terrarum, neque ita breviter absolvitur, praesertim cum incipit suum officium praestare.*“ Auch S. Lefeldt (Den kristnes kamp, S. 56, Anm. 44) sieht die beiden *usus legis* eng miteinander verknüpft: „Es ist ja nicht die Rede von zwei verschiedenen Gesetzen, sondern von ein und demselben Gesetz in verschiedenen Funktionen.“ Doch ebenfalls diese Funktionen gehen ineinander über: „Wenn das Gesetz in seinem bürgerlichen Gebrauch, seiner sozialen Funktion, hart und eindringlich an uns wirkt, so kommt von selbst die geistliche, innere Funktion des Gesetzes Schritt um Schritt in Gang.“ Dies geschieht vor allem durch die Forderung des Nächsten im Beruf.

³⁷⁴ WA 39 I, 557, 8 ff.

³⁷⁵ WA 50, 471, 23 ff. (Wider die Antinomer 1539)

ments für das Gesetz verwies. Dem Zornesamt eines solchen Gesetzes, das bei allen Menschen immer „schon da“ ist, läßt sich nicht durch Verteilung von Kompetenzen entgehen. Denn auch das politische und natürliche Gesetz vollzieht, wie wir gezeigt haben, für Luther grundsätzlich früher oder später auch sein schreckendes und verdammendes Amt³⁷⁶. Und dieses ist um so gefährlicher, als die Möglichkeit der Erlangung einer *iustitia civilis* auf Grund einer Abbiegung der Radikalität der Forderung die meisten Menschen verhärtet und in der *securitas* bis zum Tode leben läßt, wo aber dann spätestens der volle *sensus legis* einsetzt, (s. o. Anm. 279). Darum muß im Interesse des Evangeliums versucht werden, die vom Teufel Verblendeten³⁷⁷, bevor

³⁷⁶ Vgl. oben Anm. 276 und 279. In den heimlichen antinomischen Thesen werden Luthers Aussagen über das Strafamt des Gesetzes aus der Großen Galatervorlesung unter die „unreinen Sätze“ eingereiht (WA 39 I, 344, 20 ff.) und dagegen als „rein“ eine Stelle aus dem Jesajakommentar (1527/30, WA 25, 249 f.) ausgespielt (39 I, 344, 7 ff.), wo es heißt, daß *lex* und *conscientia* wie Himmel und Erde voneinander zu scheiden seien: „Item alliganda est (scil. *lex*) ad corpus et exteriora membra, ut moderentur exteriora officia. Hic legis usus et proprius usus est.“ W. Joest (Gesetz und Freiheit, S. 77) stellt hier eine „außerordentliche“ Spannung zu Luthers Grundanschauungen von Gesetz und Evangelium fest. Es ist aber zu beachten, daß Luther hier den eigentlichen Gebrauch des Gesetzes als *paedagogus corporis* allein denen entgegensetzt, „qui per eam *iustitiam* quaerunt“! In der Nachschrift (WA 31 II, 263 f. Lauterbach) ist überdies der exegetische Anlaß besser zu erkennen: „*Milicia legis*“ (Jes. 40, 2 wollte ausgelegt werden!) erinnert Luther an den Streit mit Erasmus (*Enchiridion militis christiani*, vgl. 262, 20 f.), daher bestreitet er jede Berufung auf diese Stelle zugunsten des *liberum arbitrium coram Deo* (*conscientia*!) und seiner Gesetzesgerechtigkeit. Der Grund, weshalb Luther hier das Gesetz nicht als „*spirituale conscientiae paedagogum*“ gelten lassen will (263, 29 ff.), ist nicht etwa der, daß er gegen den (*proprius*) *usus theologicus*, das Strafamt des Gesetzes polemisierte — die Frage der *poenitentia* ist gar nicht im Blickfeld —, sondern weil er sich kein christliches Leben (*milicia*) vorstellen kann, „*quicquid est studiorum operum et laboris extra gratiam*“ (263, 9 f.). Eine solche Pädagogie des Gesetzes ist abzulehnen. Das Handeln des gerechtfertigten Gewissens geschieht ohne Gesetz, dagegen betrifft der *proprius usus legis* die Gesetzesgerechtigkeit, die im Gewissen keinen Platz hat. (Zur Vorstellung der Verbannung des Gesetzes aus dem Gewissen durch das Evangelium vgl. Ivarsson, a.a.O., S. 71 ff.)

³⁷⁷ z. B. WA 39 I, 361, 15 ff.; 518, 8 ff. Vgl. oben S. 85, Anm. 270.

es zu spät ist, durch nochmalige Predigt des Gesetzes zur Erkenntnis der Größe ihrer Sünde und damit vielleicht zur Rettung durchs Evangelium zu führen³⁷⁸. Wenn das Gesetz nicht zusammen mit dem Evangelium gepredigt wird, kann es deswegen, weil es meist unter der securitas verborgen bleibt, sein Zornesamt viel ungestörter ausüben. Von denen, die extra Christum bleiben, wird das Gesetz jedoch auch den letzten Heller eintreiben³⁷⁹.

Gerade darum kann Luther die impii nicht so unbedenklich ihrem Schicksal preisgeben. Er macht sich zwar keine Illusionen darüber, daß die breite Masse der Menschen „hart“ und „roh“ bleibt. Doch unterscheidet er genau zwischen der impenitentia securorum und der impenitentia finalis (= blasphemia in Spiritum sanctum)³⁸⁰. Letztere ist die gefährlichere, aber Luther wagt indessen nicht, diese bei bestimmten Menschen definitiv als gegeben anzunehmen, da er nicht die Möglichkeit sieht, zu scheiden, „donec ipsi se ipsos separent“.³⁸¹ Noch weniger ist dies ein Grund für den Prediger, die Hoffnung aufzugeben, wenngleich er sich und die Hörer über die Möglichkeit der ewigen Verdammnis nicht im unklaren läßt.³⁸² Für ihn sind die Unbußfertigen praktisch doch nie abgeschrieben, sondern immer zu Bekehrende³⁸³, denen mit allen Mitteln ins Gewissen zu reden ist³⁸⁴. Und

³⁷⁸ z. B. WA 39 I, 362, 1 ff.; 363, 13 ff.

³⁷⁹ WA 39 I, 399, 1 ff.

³⁸⁰ WA 39 I, 352, 26 ff.

³⁸¹ WA 39 I, 582, 8 ff.

³⁸² Vgl. oben Anm. 358 und H. Ivarsson, Predikans uppgift, S. 76 f., 101—112, 158 ff. Die Ausübung des Bannes in der Kirchengzucht wird hier immer vorausgesetzt.

³⁸³ z. B. WA 39 I, 398, 6; 456, 4 ff.; 517, 3—11; 565, 4 ff.

³⁸⁴ WA 39 I, 377, 14 ff.: „In hoc enim laudanda et maxime docenda est lex, quod auget peccatum et humiliat homines. Nam praefracti et malitiosi non possunt converti et mortificari, nisi terreantur radiis et cornibus Mosis.“ Vgl. 541, 10 ff.: „Alioqui ostendere peccata est solius legis, sed tollere solius Christi. Et certe peccatum multis modis cognoscitur vel etiam plagis et miseriis, item minis et promissionibus, calamitatibus et beneficiis. Sed non item tollitur multis modis, nisi per sanguinem immaculati agni Jesu Christi ...“ Unter den verschiedenen Mitteln der Gesetzespredigt hat auch die (von Agricola einseitig geforderte) Darstellung der Wohltaten und Leiden Christi ihren Platz (401, 4 ff., 12 ff.; 407, 13). Auch dies ist jedoch Gesetzespredigt, sogar eigentlich die stärkste von allen möglichen (536, 13 ff.), aber keineswegs die einzige oder gar die das Verständnis der Gesetzespredigt systematisch allein bestimmende.

darum ist das Gesetz auch noch zu predigen, um bei den von Natur aus nicht „bußfertigen“ Menschen auf diese Weise eine Erfahrung der Sünde und des Zornes Gottes zu wecken. Denn durch eine prinzipielle Entfernung des Gesetzes aus der Kirche wäre die Möglichkeit zur Bekehrung der Unbußfertigen beseitigt, bei denen der *sensus legis* so schwach ist, daß sie unangefochten sind³⁸⁵.

³⁸⁵ WA 39 I, 325, 30 ff. Dieser Sachverhalt gilt grundsätzlich auch für den Christen als *peccator*. So war ja der andere Hauptgrund Luthers für die bleibende Notwendigkeit der Gesetzespredigt in der Kirche der, daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße bleibt und deshalb immer unter der Predigt von Gesetz und Evangelium geführt wird. Daß die antinomische Theologie einen *simplex finis legis* lehrt und daher das *simul justus et peccator* abschwächt, ist die Kehrseite ihrer Beschränkung der Reichweite des Gesetzes auf den *usus politicus*. Die Überlassung des Gesetzes als *externa disciplina* an das „Rathaus“ geht Hand in Hand mit einer kurzschlüssigen Auffassung von der *sanctitas ecclesiae*. Dies hebt Luther vor allem in der Vorrede und verschiedenen Ausführungen der dritten Disputation hervor. Die Kirche, die in diesem Leben noch streitende, nicht triumphierende Kirche ist, kann dem Amt des Gesetzes zur *mortificatio carnis* nicht entfliehen. Einen neutralen, bloß normativen Gesetzesgebrauch gibt es nie, weder bei den Ungläubigen, noch bei den Christen. Es gibt auf dieser Welt keine *materia legis* ganz ohne *officium* und *effectus proprius* (s. o. Anm. 267). Die *materia* (*res*) ist nicht im Gesetz greifbar, sondern eigentlich nur außerhalb, in der durch Christus begonnenen zukünftigen Erfüllung (s. o. Anm. 296).

Luther fühlt, daß Agricola und Melanchthon in einem Punkte einig sind, nämlich in einer gewissen Verharmlosung des Strafamtes bei allem Gesetz. Sie sehen beide nicht, daß in jeder Gesetzesforderung, mag sie noch so neutral gemeint oder im Evangelium aufgehoben sein, doch immer noch etwas geistlich Anklagendes liegt. Luther meint daher, daß hier Melanchthons *tertius usus*-Auffassung den Bestrebungen Agricolas Vorschub leistet (WA 39 I, 578, 5 ff., vgl. o. Anm. 76): „*Neque possumus neque debet concedi neque ferre volumus, quod dicitur, eos ponere legem pro externa disciplina quadam, qua admoneantur iam pii, ut vivant pie. Vos, mi domine Philippe, nimium istis indulgetis Antinomis, ui iam aperte dicunt: Mose gehört an den liechten galgen.*“ Melanchthon beteuert (Z. 11 ff.), er hätte sein Argument „*colloquendi, non defendendi causa*“ vorgebracht. Luther hält jedenfalls fest, daß das Gesetz immer sein Amt ausübt und ausüben soll (Z. 15 ff. vgl. oben Anm. 129 und 369 über Luthers Stellung zu Agricolas Paränesen). Aufschlußreich ist, daß Agricola später im Streit um den *tertius usus legis* zeitweise auf der Seite Melanchthons stand (vgl. G. K a w e r a u, Art. Antinomistische Streitigkeiten, RE³ I, 590). Agrico-

Luther wußte besser als seine Gegner und Opponenten, daß das Amt des Gesetzes nie außer Kraft steht, auch nicht im Bereich des bloß bürgerlichen Gebrauchs. Hier sind Menschen in Gefahr, sich endgültig zu verhärten und unterzugehen. Deswegen tritt die Predigt des Gesetzes dem natürlichen Gesetz an die Seite und arbeitet mit ihm im gleichen Amt an den Herzen der Sicherer, um dem Gnadenwort den Weg zu bereiten. So beweist Luthers Auffassung vom natürlichen Gesetz ihre Verwurzelung in dem „evangelischen Ansatz“ und damit ihren theologischen, ja „volksmissionarischen“ Charakter (s. o. S. 56 f.).

3. *Die Einheit des natürlich erfahrenen und gepredigten Gesetzes in seinem Gegenüber zum Evangelium*

Damit sind wir an einen Punkt gelangt, wo wir die Auffassung des Verhältnisses von *lex naturae* und *lex praedicata* bei Luther soweit überblicken können, daß sich die Frage nach der Einheit des dabei jeweils verwandten Gesetzesbegriffes beantworten läßt.

Die kirchliche Gesetzespredigt ist für Luther nicht die erste Begegnung des Menschen mit dem Gesetz Gottes überhaupt. Sowohl hinsichtlich des Inhalts seiner Forderung als auch hinsichtlich seines Strafamtes hat jeder Mensch, sowohl der von der Verkündigung nicht berührte, als auch noch der Glaubende, eine natürliche, wenn auch nicht habituell fixierbare Erfahrung des Gesetzes. Diese ist freilich durch die Sünde immer „verdunkelt“ und „abgebogen“, so daß durch die Sünde die beiden Relationen (zu Gott und den Menschen), in die der Einzelne durch das Gesetz gestellt ist und in denen er es erfährt, nicht zu vereinbaren sind. Die Gesetzeserfahrung wird in Eigengerechtigkeit umgebogen oder tobt sich in Verzweiflung aus. So erkennt kein Mensch durch Veranlassung des natürlich bei ihm manifestierten Gesetzes die wirkliche Größe seiner Sünde, d. h. seines Unglaubens, auch nicht im Grenzfall der *desperatio*, die ja auch noch unter dem Vorzeichen der Selbstbehauptung steht. Die ganze Verlorenheit seiner eigenen Lage — nämlich daß er einem falschen Gott nachjagt — kann der Mensch

das Angriffsziel war eigentlich nur der *usus spiritualis legis* (später *elenchiticus*), aber auch hier gab es Berührungspunkte mit Melandthon und den Philippisten (vgl. Bek. Schr., S. 951, Anm. 1), die ähnlich wie die antinomischen Thesen von 1537 das Evangelium als *doctrina poenitentiae* verstanden (WA 39 I, 343, 18 ff.).

durch die natürliche Gesetzeserfahrung niemals erkennen, ebenso wenig durch die bloße Gesetzespredigt, sondern allein durch die neue Erfahrung des Evangeliums im äußeren Gnadenwort (s. o. S. 91).

Gleichwohl ist *jede Gesetzeserfahrung*, auch die durch „Umbiegung“ abgeschwächte, inhaltlich und in Bezug auf das officium *von Gott gewirkt*. Und dieses bestätigt die Predigt, indem sie einen sensus legis als unumgänglichen Bezugspunkt der Gnadenbotschaft festhält (s. o. Anm. ^{369a}) beziehungsweise bei den Unbußfertigen hervorzurufen versucht. Denn die Predigt des Gesetzes in der Kirche (wie auch schon bei Mose) verfährt grundsätzlich so, daß sie die Gesetzeserfahrung (mit welchen Mitteln auch immer) zu „erneuern“, zu „erwecken“, sie wieder in „Erinnerung zu rufen“, sie zu „schärfen“ vornimmt (s. o. S. 105). Sie geschieht, um den Menschen die Größe (magnitudo) seiner Sünde, der Strafe des ewigen Todes und des Zornes Gottes erfahren zu lassen³⁸⁶. Diese „Übel“ konnte er wohl auch vorher schon erkennen und fühlen, sie sind aber dennoch durch Sünde und Teufel „verdunkelt“ und verdrängt und müssen deswegen *durch nochmaliges docere immer wieder erkennbar und fühlbar gemacht werden*³⁸⁷. Was dabei „geweckt“ wird, ist somit nicht nur der Inhalt des „alten“ Gesetzes, sondern gerade auch sein Amt, alle „Übel“, die aus dem Zusammentreffen des guten Gesetzes mit dem sündigen Menschen für diesen immer entstehen und entstanden sind. Der Prediger hat dabei die schwierige und wichtige Aufgabe, wohl eine Gesetzeserfahrung zu wecken, aber diese doch nicht zum vollen sensus legis, zur endgültigen

³⁸⁶ WA 39 I, 362, 1 ff. (Praefatio z. 1. Disp.): „Cum igitur natura hominis corrupta sit et excaecata veneno diaboli in paradiso, ut neque magnitudinem peccati cernat nec peccati poenam, iram Dei et aeternam mortem, sentiat exhorrescatque, servanda est doctrina in Ecclesia, quae haec mala aperiet et monstret.“ Vgl. hierzu und zur folgenden Anm.: 355, 17 ff. (5. Thesenreihe) und W. E l e r t, Morphologie I, S. 33: Das Gesetz bestätigt die Richtigkeit des „Urerlebnisses.“

³⁸⁷ WA 39 I, 361, 8 ff.: „Prior res, scilicet peccatum, mors, ira Dei, illa est agnata et cognita nobis per primum parentem.“ Z. 14 ff.: „Scimus enim, imo sentimus, peccatum adesse, mortem perterrefacere nos etc. Illa res prior docetur per legem, cuius cognitio maxime necessaria est generi humano, quia non solum in peccatis concepti et geniti sumus ac vivimus, sed tauta est humanae naturae corruptio et caecitas, ut non videat nec sentiat magnitudinem peccati.“ Vgl. auch o. S. 85 f. Anm. 270.

Verzweiflung werden zu lassen³⁸⁸. Im Prinzip jedoch bezieht sich die Predigt des Evangeliums immer auf eine Erfahrung des Gesetzes Gottes, mag diese im Herzen des Menschen durch die auch im Zusammenhang des Predigtamtes mit dem Evangelium ergehende Gesetzesverkündigung hervorgerufen sein oder nicht (s. o. S. 116 ff.).

³⁸⁸ Vgl. WA 39 I, 382 ff.; 429, 1 ff. Zur Frage der *praktischen Ausgestaltung der Gesetzespredigt*, die hier nur am Rande interessiert, s. o. Anm. 384, ferner H. Ivarsson, a.a.O., S. 69–163 passim; V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, S. 196 ff. Sie geschieht nicht allein durch einen an der *lex naturae* gemessenen Rückgriff auf die ausdrücklichen Gesetzespredigten des Alten und Neuen Testaments, besonders des exemplarischen Dekalogs, sondern vor allem auch direkt durch ein „Ansprechen des Hörers“ auf seine Situation in Beruf und Stand (s. o. Anm. 330), durch Beispiele des göttlichen Zorns aus Vergangenheit und Zeitgeschichte (vgl. z. B. nur WA 39 I, 398, 6 ff.). Dabei wird die Predigt bestrebt sein, das Wort je nach seinem Inhalt (s. o. Anm. 112 a) und nach der Situation der Hörer recht zu „teilen“ (vgl. L. Haikola, *Usus legis*, 109, 133 f.), wenngleich eine eindeutige Methode hierfür nicht zu gewinnen ist, wie der weite Rahmen der beiden Grundregeln zeigt (s. o. Anm. 354, 359). Außerdem ist ja immer vorauszusetzen, daß das Beichtinstitut die praktische Scheidung von Gesetz und Evangelium eindeutiger vollzieht als die öffentliche Predigt (vgl. o. Anm. 366; Ivarsson, a.a.O., S. 109), in der das evangelische Wort des Trostes nie fehlen darf.

Die Sonderstellung des 1. Gebotes als engstmögliches Miteinander von Gesetz und Evangelium (vgl. ähnlich Ivarsson, a.a.O., S. 84 f. gegenüber G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, S. 102 ff.) und seine bevorzugte Verwendung in der praktischen Verkündigung und Seelsorge hat offenbar in der sich in jenen beiden Regeln aussprechenden Scheu Luthers vor einem Schematismus in der öffentlichen Verkündigung einen ihrer Gründe. A. Siirala hat hier wohl (Heintzes Verfahren nicht unähnlich) die Auswertbarkeit der katechetischen Arbeiten Luthers für die Interpretation seines theologischen Ansatzes erheblich überschätzt (Gottes Gebot bei Luther, S. 8 ff.; 54 ff.; 178; 288).

Luther kennt nämlich *unbeschadet seiner systematischen Scheidung von Gesetz und Evangelium* die Möglichkeit einer *praktischen Verkündigung des „ungeschiedenen“ Wortes*, ohne aber auch dies wiederum zur ausschließlichen Methode zu machen. Besonders gilt das für die Kinder, die unter ihrem Vater, welcher Obrigkeit und Hauspriester in eins ist, in einer Art theokratisch die Regimente vermischenden, ganzheitlichen Welt leben. Dies ist nur mit dem „dritten Regiment“ Israels (WA 16, 370 f., Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken; 1525) zu vergleichen, das

So sind nun das natürlich vorgegebene und erfahrene Gesetz und das zusammen mit dem Evangelium gepredigte Gesetz sowohl in bezug auf den Inhalt der Forderung als auch in bezug auf das Amt eins. Der in beiden Zusammenhängen auftauchende Begriff „Gesetz“ ist derselbe. Beide Male fordert das gute und heilige Gesetz Gottes vollkommene Liebe und Glauben in der Doppelrelation des Menschen zu Gott und zu der Umwelt. Und beide Male ist das Gesetz wegen der Sünde, die Unglaube ist, vom natürlichen Menschen nicht erfüllbar und übt so sein Strafamt aus, das den Menschen unentschuldbar macht und dem Zorne Gottes ausliefert.

An diesem Sachverhalt ändert sich nichts dadurch, daß dies eine Gesetz außerhalb und innerhalb der christlichen Predigt durch Einwirkung anderer Faktoren jeweils *verschiedene Nebenfunktionen* wahrnehmen kann. Einerseits nämlich kann beim gefallen Menschen die natürliche Erfahrung des Gesetzes als „verdunkelte“ (d. h. außer im Falle der desperatio: durch materiale Ausformung abgemilderte) Gesetzeserfahrung im Dienste des weltlichen Regiments Gottes eine coram hominibus gültige iustitia civilis zur Folge haben. Gleichwohl ist hier das Gesetz auch mit seinem sich gleich bleibenden Strafamt wirksam, und zwar durch den Druck, den es auch als noch nicht voll erfahrenes am Gewissen ausübt. Eben dadurch treibt es ja die bürgerliche Gerechtigkeit hervor. Solange es aber allein wirkt, führt es coram Deo doch schließlich zum vollen sensus legis, zur Verdammnis und zum Tode.

ein „kinder regiment“ war (WA 46, 405, 10 ff., Pred. 1538 Rö; vgl. auch Siirala, S. 183 ff.; 267, wo dann aber aus diesem besonderen Sachverhalt erstaunlich verallgemeinernde Folgerungen zugunsten der systematischen Einheit der zwei Regimente sowie von Gesetz und Evangelium gezogen werden). Luther sieht die Theokratie eines einheitlichen „Gebots“ auf Israel und die Kinder beschränkt, was für das Verständnis seiner „Pädagogik“ von wesentlicher Bedeutung sein dürfte. Nach Christus hat die universale Kirche unter den Völkern nicht mehr allgemein die Freiheit dazu (WA 16, 392 f.). Gleichwohl sieht Luther auch weithin das einfache Volk im Status eines solchen „Kinderregiments“. Zu der hiermit zusammenhängenden schwierigen Problematik des 4. Gebotes im weltlichen Regiment vgl. E. Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther, S. 38 f.

Auf der anderen Seite kann (nicht muß ³⁹⁰) durch die Predigt das Gesetz in den anderen Funktionszusammenhang des geistlichen Regiments treten, in dem es als „wiedererwecktes“ Gesetz (d. h. als eine wie bei Mose an die Situation angepaßte Predigt der *lex naturae*) zu einer solchen Erfahrung des Gotteszornes bringt, welche durch das beifolgende Wort des Evangeliums in den — freilich auch weiter noch angefochtenen — Glauben überführt wird. Hier — so könnte man improprie sagen — führt das Gesetz zum Leben, doch dies nicht durch sich selbst, auch nicht, weil es gepredigt wird, sondern ausschließlich, weil und sofern das Evangelium zur Stelle ist und so um Christi willen die durch das Gesetz erfahrene Sünde dem Glaubenden *coram Deo* nicht angerechnet wird³⁹¹.

Das Gesetz mit seinem Amt aber bleibt innerhalb der Predigt dasselbe wie außerhalb, es führt, wenn es durch die Predigt allein erfahren oder zu wenig erfahren wird, ebenso in Tod und Verzweiflung wie das natürliche Gesetz. Durch die *lex praedicata* werden die Menschen nicht mehr und nicht weniger unentschuldig als durch die *lex naturae*. Eine vollständige und alleinige Promulgation und Rezeption des göttlichen Gesetzes (der volle *sensus legis*) wäre hier wie dort gleichbedeutend mit Tod und Verzweiflung, und zwar auch für den Christen, dessen Werke immer noch sündig sind.

Das Evangelium soll in Anbetracht dessen den unter Gewissensdruck stehenden Menschen — und nur ihn — absolvieren, ohne erst nach der Legitimität dieses Druckes zu fragen (s. o. Anm. 369a), denn es weiß, daß alle natürliche Gesetzeserfahrung von Gott kommt³⁹². *Das Besondere des gepredigten Gesetzes im Vergleich zum natürlichen Gesetz ist — so könnte man zugespitzt sagen — allein das Dabeisein des Evangeliums.*

³⁹⁰ Jede falsche gesetzliche Predigt sowie eine fortgesetzte Unbußfertigkeit unter einer „richtigen“ Predigt führen den Menschen unmittelbar in den ersten Zusammenhang zurück. Für ihn übt dann die Kirche eine Funktion im weltlichen Regiment aus (s. o. Anm. 355).

³⁹¹ Der Imputationsgedanke beherrscht völlig die Rechtfertigungslehre der Antinomerdputationen (z. B. WA 39 I, 380; 388, 4 ff.; 412; 434; 492, 2 ff.; 504 ff.; 514, 13 ff.).

³⁹² R. Hermann (Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes, S. 19 f.) arbeitet die Wichtigkeit des Strafamtes allen Gesetzes als „Druck auf das Gewissen“ schön heraus. Er greift aber wohl etwas zu weit, wenn er meint, nicht Urheber, Instanz und „Unterschrift“ seien für das Gesetz konstitutiv, sondern (!) seine Funktion.

So erweist Luther durch das konsequente Durchhalten seines Satzes „lex semper accusat“ die Einheit seines Gesetzesbegriffes. Alles Gesetz steht der Gnadenbotschaft des Evangeliums immer grundsätzlich gegenüber. Daher ist auch das Gesetz für Luther nicht der eigentliche Gegenstand der evangelischen Predigt von Christus, wenngleich seine Anwesenheit, d. h. mindestens der ausdrückliche Rückbezug des Gnadenwortes auf eine Gesetzeserfahrung wesentlich ist. Die Kirche muß wegen der Verblendung des natürlichen Menschen und des bleibenden peccator-Seins des Glaubenden die Gesetzespredigt als opus alienum üben, wie auch Christus als interpretator legis sowie auch Paulus sie geübt hat: „Quod non est proprie legem praedicare sed hominibus ostendere legis vim et opus. Itaque Evangelium non arguit proprie peccatum, sed ostendit legem peccata argumentem.“³⁹³

Die Einheit des Gesetzesbegriffes Luthers, die unsere Untersuchung herausgestellt hat, wirft also auch ein Licht auf das *Verhältnis von Gesetz und Evangelium*. Hier stehen sich eigentlich „Adam“ und „Christus“ gegenüber (s. o. S. 51 f.). Das „mosaische“ öffentliche ministerium legis in der christlichen Predigt stellt nur den durch die Verblendung verschütteten Zugang zur Erfahrung der (infralapsarischen) „adamitischen“ lex naturae wieder her. Die evangelische Gnadenbotschaft nämlich bezieht sich im Gegenüber auf alle Gesetzeserfahrung und Gesetzespredigt. Darum kann Luther auch nicht die generalis definitio Evangelii, „die ganze Lehr Christi“³⁹⁴ als seine eigentliche Definition des Evangeliums ansehen³⁹⁵ wie die Antinomer, die das

³⁹³ WA 39 I, 388, 13 ff.; vgl. 362, 9 ff. u. o. Anm. 369 a. Dazu H. I v a r s s o n, a.a.O., S. 71: „Man könnte daher den Sachverhalt so ausdrücken, daß schon bevor die Predigt ihr Werk begonnen hat, das Gesetz im Schwange und darum in gewisser Hinsicht „verkündigt“ ist. ... Es ist daher ein Charakteristikum der reformatorischen Predigt, daß wir dort gleichsam unmittelbar das Evangelium damit beschäftigt finden, das Gesetz zu bekämpfen und es aus den Gewissen zu verweisen, die es unrechtmäßig in Besitz genommen hat“. Dieses dürfte auch historisch zutreffend sein.

³⁹⁴ Die Konkordienformel (S. D. V, 3 ff., Bek. Schr., S. 952 ff.) stellt hier Luthers Intentionen wieder deutlich heraus.

³⁹⁵ Luther kennt zwar neben der definitio specialis auch die allgemeine Bezeichnung „Evangelium“ für die Predigt von Gesetz und Evangelium (vgl. Th. H a r n a c k, Luthers Theologie I, S. 450 f.; Ph. W a t s o n, Um Gottes Gottheit, S. 176 f.; WA 39 I, 347, 17 f.; 351, 29 ff. 386 ff.; 424 f.; 533, 4 ff., 543 f. u. ö.), aber immer hebt er dabei hervor, daß nicht diese,

offenbarte „eine“ Wort Gottes (Evangelium im umfassenden Sinn) gegen die natürliche Gesetzeserfahrung ausspielten³⁹⁶. Luthers eigentlicher Begriff des Evangeliums ist der des absolvierenden Gnadenwortes (*definitio specialis*). Sein eigentlicher Gesetzesbegriff hingegen ist der des allgemeinen Gesetzes (*lex generalis, naturae*)³⁹⁷, das in Bezug auf seinen Inhalt und sein verurteilendes officium allen Menschen gemein ist und durch die besondere Gesetzespredigt wieder neu in die Erfahrung gebracht wird: „Legem accipimus extra Christum“³⁹⁸.

Auf seinem Gegenüber zum spezifischen Begriff des Evangeliums und auf seiner Universalität beruht die Einheit von Luthers theologischem Gesetzesbegriff. Dieser hat sich aus seiner Bestimmtheit durch den scholastischen Sprachgebrauch in der Frühzeit (*lex* als Oberbegriff für alles Wollen und Reden Gottes) gelöst und sich allmählich über die wichtige Station der Schwärmerkämpfe so klar herauskristallisiert, wie er in der Spätzeit, besonders in der großen Galaterbriefvorlesung vorliegt³⁹⁹. Die antinomische Theologie drohte, über das Ziel hinausschießend, das in Luthers Gesetzesverständnis niedergelegte bleibende Gegenüber von allgemeinem Gesetz und speziellem Evangelium wieder zu verlieren, indem sie mit der These vom *simplex finis legis* nicht nur das Mosegesetz beiseite schob, sondern auch die theologische Relevanz des natürlichen Gesetzes und seines Strafamtes ignorierte und zugleich — zuerst in der Bußlehre, aber auch in der Ethik — einseitig das Evangelium als den neuen Oberbegriff von Theologie und Verkündigung herausstellte. In der Auseinandersetzung mit dieser Position fand Luther dann Gelegenheit, über seine Lehre und Predigt von Gesetz und Evangelium noch

sondern die *definitio specialis* seinen eigentlichen Begriff vom Evangelium darstellt: „Evangelium est proprie non quod nos facimus, sed praedicatio remissionis peccatorum gratuita propter Christum per fidem“ (542, 12 ff.).

³⁹⁶ WA 39 I, 343, 21 ff. (Antinom. These): „Nam Evangelium Christi docet iram Dei de coelo, et simul iustitiam Dei, Rom. 1. Est enim praedicatio poenitentiae coniuncta promissioni, quam ratio non tenet naturaliter, sed per revelationem divinam.“ Vgl. dazu oben Anm. 131 und 159.

³⁹⁷ Vgl. o. S. 51 f., bes. Anm. 148 und 155.

³⁹⁸ WA 39 I, 354, 27 f. (5. Thesenreihe) vgl. 446, 6 ff.; oben Anm. 290.

³⁹⁹ Vgl. dazu die Erörterungen im Teil I.

einmal Rechenschaft zu geben. Dabei konnte er dem Antinomismus am wirksamsten durch die erneute Darlegung seiner Auffassung von der verdammenden Allgemeinheit des Gesetzes und seiner unauflösbaren natürlichen Verwurzelung in der irdischen Existenz des Menschen begegnen. Hier erwies sich, daß er seiner Auffassung von der Einheit und Allgemeinheit des Gesetzes treu geblieben war, wie sie in den Grundzügen schon im Galaterkommentar von 1519⁴⁰⁰ vorgelegen hatte: „Nec minus caute intelligenda est vulgatissima illa distinctio legis naturae, legis scriptae, legis evangelicae. . . . clarum est, tres has leges non tam officio quam falso sensu intelligentium differre. . . . Igitur una est lex, quae transit per omnia secula, omnibus nota hominibus, scripta in omnium cordibus, nec excusabilem relinquit ullum ab initio usque ad finem, licet Iudaeis accesserint ceremoniae, tum aliis gentibus suae propriae leges, quae non universum mundum obligabant, sed haec sola, quam spiritus dictat in cordibus omnium sine intermissione.“

⁴⁰⁰ WA 2, 580, 7 ff. Nur aus exegetischem Anlaß (Gal. 5, 14) ist hier allein das natürliche Gebot der Nächstenliebe im Blickfeld und nicht, wie sonst, auch die damit eng verknüpfte Glaubensforderung in der Gottesbeziehung (s. o. S. 73 ff.).

LITERATURVERZEICHNIS

- Alanen*, Y. J. E., Das Gewissen bei Luther. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* B/XXIX, 2, Helsinki 1934.
- Althaus*, P., Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Joh. Heckels „Lex charitatis“. *Theologische Literaturzeitung* 81/1956, Sp. 129 ff.
- „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“. Zur Auseinandersetzung mit der exklusiv-christologischen Dogmatik. „Solange es ‚Heute‘ heißt“. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 7 ff.
- Gebot und Gesetz, Gütersloh 1952.
- „... und hätte allen Glauben ...“ 1. Kor. 13, 2 in der Auslegung Martin Luthers. Gedenkschrift für D. Werner Elert, Berlin 1955, S. 128 ff.
- Arnold*, F. X., Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther, München 1937.
- Bandt*, H., Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie. *Theologische Arbeiten*, Bd. 8, Berlin 1958.
- Beintker*, H., Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954.
- Bekennisschriften*, Die B. der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 1952
- Benktson*, B., Lagens ämbete, Stockholm 1948.
- Berge*, W., Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie. Interpretationen einer theologischen Kontroverse, Berlin 1958, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, H. 2.
- Bizer*, E., Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen/Kr. Moers 1958.
- Blanke*, F., Der verborgene Gott bei Luther, Berlin 1928.
- Boblin*, T., Gudstro och kristustro hos Luther, Stockholm 1927.
- Böhner*, P., Der Stand der Ockham-Forschung. *Franziskanische Studien* 34/1952, S. 12 ff.
- Böhner*, P. — *Gilson*, E., Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, 3. Aufl., Paderborn 1954.
- Bornkamm*, H., Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten. „Imago Dei“. Festschrift für G. Krüger, Gießen 1932, S. 85 ff.
- Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948.
- Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. *Archiv für Reformationgeschichte* 49/1948, S. 26 ff.
- Bring*, R., „Coram Deo — coram hominibus“. *Svensk teologisk kvartalskrift* 6/1930, S. 171 ff.
- Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. *Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot.* 10. Reihe Bd. VII, München 1955.

- Der Glaube und das Recht nach Luther. Gedenkschrift für D. Werner Elert, Berlin 1955, S. 140 ff.
- Dualismen hos Luther, Lund 1929.
- Brundstäd, F.*, Allgemeine Offenbarung. Zum Streit um die „natürliche Theologie“. Halle 1935.
- Ebeling, G.*, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. 10. Reihe Bd. I, München 1942.
- Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. Theologische Literaturzeitung 75/1950, Sp. 235 ff.
- Elert, W.*, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 3. Aufl., Hamburg 1956.
- Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis. Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte, 1/1948, S. 168 ff.
- Gesetz und Evangelium. Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, S. 132 ff.
- Morphologie des Luthertums. 2 Bde., 2. Aufl., München 1952.
- Gerdes, H.*, Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose, Göttingen 1955.
- Gyllenkrok, A.*, Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers. Uppsala Universitets Arsskrift 1952, 2, Uppsala-Wiesbaden 1952.
- Hägglund, B.*, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lunds Universitets Arsskrift NF Avd. 1, Bd. 51 Nr. 4, Lund 1955.
- Haikola, L.*, Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel, Lund 1952.
- Studien zu Luther und zum Luthertum, Uppsala Universitets Arsskrift 1958, 2, Uppsala-Wiesbaden 1958.
- Usus legis. Uppsala Universitets Arsskrift 1958, 3, Uppsala-Wiesbaden 1958.
- Hammann, G.*, Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524—1530, Diss., Bonn 1952.
- Harnack, Th.*, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Bd. I, Neue Auflage, München 1927.
- Hashagen, J.*, Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen. Zeitschrift f. Kirchengesch. 55/1936, S. 522 ff.
- Heckel, J.*, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Theol. Existenz heute, NF 55, München 1957.
- Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, NF, H. 36, München 1953.

- Heintze, G.*, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot., 10. Reihe Bd. XI, München 1958.
- Hermann, R.*, Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. Erörterungen zu Luthers Antinomthesen. Weimar 1958.
- Hillerdal, G.*, Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik, Lund 1954.
- Hirsch, E.*, Lutherstudien, Bd. I, Gütersloh 1954.
- Luthers Predigtweise, „Luther“ Mitteilungen der Luthergesellschaft, 1954, S. 1 ff.
- Hochstetter, E.*, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin-Leipzig 1927.
- Viator Mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham. Franziskanische Studien 32/1950, S. 1 ff.
- Hof, O.*, Luthers Thesen „De homine“. Evang.Luth.Kirchenzeitung 4/1950, S. 354 ff.
- Holl, K.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band I: Luther, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1923.
- Holsten, W.*, Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers. Allgem. Miss. Studien, H. 13, Gütersloh 1932.
- Ivarsson, H.*, Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan, Lund 1956.
- Jacob, G.*, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929.
- Joest, W.*, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag . . . , Gütersloh 1958, S. 79 ff.
- Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 2. Aufl. Göttingen 1956.
- Um Gesetz und Evangelium. Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und ihre Bedeutung für seine Stellungnahme in konkreten geschichtlichen Auseinandersetzungen. Erläuterungen in: Martin Luther. Ausgewählte Werke, 3. Aufl. Bd. 4, München 1957, S. 337 ff.
- Johannesson, R.*, Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning, Stockholm 1947.
- Josefson, R.*, Den naturliga teologins problem hos Luther. Uppsala Universitets Årsskrift 1943, 43, Uppsala-Wiesbaden 1943.
- Kawerau, G.*, Antinomistische Streitigkeiten. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. I, Leipzig 1896, S. 585 ff.
- Johann Agricola von Eisleben. Berlin 1881.
- Kinder, E.*, Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. Prolegomena zu der Lehre von Gesetz und Evangelium. Kirchlich-Theologische Hefte VII, München 1949.

- Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einer Vergleichung der „Zwei-Reiche-Lehre“ Augustins und Luthers. Gedenkschrift für D. W. Elert, Berlin 1955, S. 24 ff.
- Kölmel, W.*, Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham. Franziskanische Studien 35/1953, S. 39 ff.
- Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts. Franziskanische Studien 37/1955, S. 218 ff.
- Krumwiede, H. W.*, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers. Zur Entstehung des geschichtlichen Denkens in Deutschland. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengesch., Bd. II, Göttingen 1952.
- Lau, F.*, „Äußerliche Ordnung“ und „weltlich Ding“ in Luthers Theologie. Studien zur systematischen Theologie, H. 12, Göttingen 1933.
- Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie. Solange es „Heute“ heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 179 ff.
- Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Heckel. Kerygma und Dogma, 2/1956, S. 76 ff.
- Luthers Lehre von den beiden Reichen. Luthertum, H. 8, Berlin 1952.
- Lerfeldt, S.*, Den kristnes kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers teologie, København 1949.
- Liermann, H.*, Der unjuristische Luther. Luther-Jahrbuch 1957, Berlin 1957, S. 69 ff.
- Lindström, H.*, Skapelse och frälsning i Melancthons teologi, Stockholm 1944.
- Link, W.*, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 2. Aufl., München 1955.
- Loewenich, W. v.*, Luther als Ausleger der Synoptiker. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot., 10. Reihe Bd. V, München 1954.
- Lohse, B.*, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch., B. 8, Göttingen 1958.
- Luther, M.*, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
- Disputationen, hrsg. v. P. Drews, Göttingen 1895.
- Maurer, W.*, Lex spiritualis bei Melancthon bis 1521. Gedenkschrift für D. W. Elert, Berlin 1955, S. 171 ff.
- Luther und die Schwärmer. Schriften des Theologischen Konvents Augsb. Bek. Nr. 6, Berlin 1952.
- Merz, G.*, Gesetz Gottes und Volksnomos bei M. Luther. Luther-Jahrbuch 1934, München 1934, S. 51 ff.
- Metzke, E.*, Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen. Schriftenreihe Lebendige Wissenschaft, H. 9, Stuttgart 1948.
- Müller, H. Martin*, Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther, Diss., Erlangen 1956.

- Müller, H. Michael, Das christliche Liebesgebot und die *lex naturae*. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, NF 9/1928, S. 161 ff.
 — Erfahrung und Glaube bei Luther, Leipzig 1929.
- Olsson, H., Den naturliga gudskunskapens problem enligt den senmedeltida nominalismen. Svensk teologisk kvartalskrift 26/1950, S. 372 ff.
 — Grundproblemet i Luthers socialetik I, Lund 1934.
- Persson, P. E., Sacra Doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och relevatio i Thomas' av Aquino teologi, Lund 1957.
- Pinomaa, L., Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B/XLI, 1, Helsinki 1938.
 — Die Anfechtung als Hintergrund des Evangeliums in der Theologie Luthers. Zur Theologie Luthers. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland, Nr. 4, Helsinki 1943, S. 98 ff.
 — Schöpfung und Offenbarung bei Luther. Studia Theologica VIII, 2, 1954, S. 77 ff.
- Prenter, R., Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot., 10. Reihe Bd. VI, München 1954.
- Ratschow, C. H., Der angefochtene Glaube, Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957.
- Scheel, O., Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1921/30.
- Schott, E., Fleisch und Geist nach Luthers Lehre, Leipzig 1928.
- Schultz, R. C., Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Bd. IV, Berlin 1958.
- Schumann, F. K., Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz (1939). Wort und Gestalt, Witten 1956, S. 141 ff.
 — Gottesglaube und Anfechtung bei Luther (1937). Wort und Gestalt, Witten 1956, S. 126 ff.
- Seeberg, E., Luthers Theologie, Bd. 1, Göttingen 1929, Bd. 2, Stuttgart 1937.
- Siirala, A., Gottes Gebot bei Martin Luther. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Nr. 11, Helsinki 1956.
- Sjöholm, J., Luthers åskådning i kampen mot klosterlivet, Lund, 1908.
- Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Duns Scotus, Göttingen 1951.
- Thestrup-Pedersen, E., Schöpfung und Geschichte bei Luther. Studia Theologica III, 1, 1950, S. 5 ff.
- Törnvall, G., Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis. Forsch. z. Gesch. u. Lehre. d. Prot., 10. Reihe Bd. II, München 1947.
- Troeltsch, E., Das christliche Naturrecht. Überblick. Gesammelte Schriften, Bd. IV, Tübingen 1925, S. 156 ff.

- Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften Bd. I, Tübingen 1912.
- Vajta, V.*, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch., Bd. 1, Göttingen 1952.
- Vogelsang, E.*, Der angefochtene Christus bei Luther. Arbeiten z. Kirchengesch., Nr. 21, Berlin-Leipzig 1932.
- Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. Arbeiten z. Kirchengesch., Nr. 15, Berlin-Leipzig 1929.
- Watson, Ph. S.*, Um Gottes Gottheit. „Let God be God“. Eine Einführung in Luthers Theologie. Übertr. u. bearb. v. G. Gloege, Berlin 1952.
- Welzel, H.*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie. Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, Bd. 4, Göttingen 1951.
- Wendland, H. D.*, Naturrecht, Evangelisches Kirchen-Lexikon, Bd. II, Göttingen 1958, Sp. 1521.
- Wingren, G.*, Die Methodenfrage der Theologie. Theologie der Oekumene, Bd. 5, Göttingen 1957.
- Luthers Lehre vom Beruf. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot., 10. Reihe, Bd. III, München 1952.
- Die Predigt. Theologie der Oekumene, Bd. 1, Göttingen 1954.
- Schöpfung und Gesetz. Theologie der Oekumene, Bd. 9, Göttingen 1960.
- Wolf, E.*, Besprechung zu G. Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen. Deutsche Literaturzeitung 79/1958, Sp. 390 ff.
- Gesetz und Evangelium III. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. II, Tübingen 1958, Sp. 1519 ff.
- Gottesrecht und Menschenrecht. Theol. Ex. heute, NF 42, München 1954, S. 9 ff.
- Martin Luther. Das Evangelium und die Religion (1934). Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 9 ff.
- Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum (1948/49). Peregrinatio, München 1954, S. 214 ff.
- Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther (1935 bis 1951). Peregrinatio, München 1954, S. 183 ff.
- Wölfel, E.*, Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers. Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot., 10. Reihe Bd. XII, München 1958.
- Wolff, O.*, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Tübinger Studien zur systematischen Theologie, H. 7, Stuttgart 1938.

SAMMLUNG TÖPELMANN

I. Reihe: DIE THEOLOGIE IM ABRISS

1. Band: EINFÜHRUNG IN DAS ALTE TESTAMENT
In Vorbereitung
2. Band: EINFÜHRUNG IN DAS NEUE TESTAMENT
Bibelkunde des Neuen Testaments, Geschichte und Religion
des Urchristentums. Von **Rudolf Knopf**, **Hans Lietz-**
mann und **Heinrich Weinel**.
5. Auflage. XVI, 444 Seiten. 1949. Ganzleinen DM 18,—
3. Band: GLAUBENSLEHRE
Der evangelische Glaube und sein Weltverständnis. Von
Horst Stephan.
3., neubearbeitete Auflage. XVI, 379 Seiten. 1941. DM 13,50
4. Band: ETHIK
Von **Wolfgang Trillhaas**.
XVI, 464 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 26,—
5. Band: KONFESSIONSKUNDE
Die christlichen Kirchen und Sekten heute. Von **Hermann**
Mulert †. 3., neubearbeitete Auflage unter Mitarbeit von
K. Onasch, herausgegeben von **Erdmann Schott**.
XXII, 558 Seiten, 1956. Ganzleinen DM 28,50
6. Band: GRUNDRISS DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE
Von **Otto Haendler**.
XII, 391 Seiten. 1957. Ganzleinen DM 26,50
7. Band: GESCHICHTE DER ISRAELITISCHEN
UND JÜDISCHEN RELIGION
Von **Gustav Hölscher**.
2., neubearbeitete Auflage. In Vorbereitung
8. Band: RELIGION, KIRCHE, THEOLOGIE
Einführung in die Theologie.
Von **Hermann Mulert** †.
XIII, 169 Seiten. 1931. Ganzleinen DM 8,25
9. Band: GESCHICHTE DER DEUTSCHEN EVANGELISCHEN
THEOLOGIE SEIT DEM DEUTSCHEN IDEALISMUS
Von **Horst Stephan**. 2., neubearbeitete Auflage von
Martin Schmidt.
XV. 393 Seiten. 1960. Ganzleinen DM 26,—

SAMMLUNG TÖPELMANN

II. Reihe: HILFSBÜCHER ZUM THEOLOGISCHEN STUDIUM

1. Band: KATECHETIK

Einführung in die Theologie und Technik des kirchlichen Unterrichts der Gegenwart. Von **Leonhard Fendt**.

2., völlig umgearbeitete Auflage. VIII, 105 Seiten. 1951.
DM 8,—

2. Band: NEUTESTAMENTLICHE ZEITSGESCHICHTE

In Vorbereitung

3. Band: DIE WELT DES ALTEN TESTAMENTS

Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Von **Martin Noth**.

3., erweiterte Auflage. XVI, 320 Seiten. Mit 11 Textabbildungen und 4 Tafeln. 1957. Ganzleinen DM 20,50

4. Band: HOMILETIK

Theologie und Technik der Predigt.

Von **Leonhard Fendt**.

VIII, 108 Seiten. 1949.

Pappband DM 5,—

5. Band: EINFÜHRUNG IN DIE LITURGIEWISSENSCHAFT

Von **Leonhard Fendt**.

XII, 287 Seiten. 1958.

Ganzleinen DM 24,—

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG 1958 UND 1960

DAS PROBLEM DER SPRACHE IN THEOLOGIE UND KIRCHE

Herausgegeben von **Wilhelm Schneemelcher**.

Groß-Oktav. VIII, 124 Seiten. 1959. Ganzleinen DM 16,—

DAS ERBE DES 19. JAHRHUNDERTS

Herausgegeben von **Wilhelm Schneemelcher**.

Oktav. VIII, 89 Seiten. 1960.

Ganzleinen DM 9,80

VERLAG ALFRED TÖPELMANN : BERLIN W 30

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

1. Heft JULIUS SCHNIEWIND.
Nachgelassene Reden und Aufsätze mit einem Vorwort von Gerhard Heinzelmann, herausgegeben von Ernst Kähler.
VI, 207 Seiten. 1952. DM 16,—
 2. Heft DIE GESTALT SIMSONS BEI LUTHER.
Eine Studie zur Bibelauslegung von Rudolf Hermann.
30 Seiten. 1952. DM 3,80
 3. Heft SAKRAMENT NACH LUTHER von Erich Roth.
48 Seiten. 1952. DM 4,50
-

STUDIEN DER LUTHER-AKADEMIE. Neue Folge.

1. Heft ECKHART-STUDIEN.
Karl Heussi, Meister Eckhart — Konrad Weiss, Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters.
47 Seiten. 1953. DM 3,50
 2. Heft LUTHER UND DAS EVANGELIUM von Carl Stange.
1. Wie Luther zum Reformator wurde. — 2. Die Taufe Jesu.
45 Seiten. 1953. DM 3,20
 3. Heft BERNHARD VON CLAIRVAUX von Carl Stange.
55 Seiten. 1954. DM 3,50
 4. Heft GESCHICHTE ALS OFFENBARUNG von Erich Fülling.
Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch.
88 Seiten. 1956. DM 7,80
 5. Heft DIE ANFÄNGE DER THEOLOGIE LUTHERS
von Carl Stange.
61 Seiten. 1957. DM 6,80
 6. Heft VOM HISTORISMUS UND DES CHRISTLICHEN GOTTES-
GLAUBENS EIGENART.
Geschichtlichkeit und Christentum in der Theologie der Gegenwart.
Ein Bericht von Erich Fülling. — Die Eigenart des biblischen
Gottesglaubens von Carl Stange.
29 Seiten. 1958. DM 4,80
 7. Heft HAT LUTHER PAULUS ENTDECKT?
Eine Frage zur theologischen Besinnung von Hans Pohlmann.
148 Seiten. 1959. DM 16,—
-

Erich Klamroth
LUTHERISCHER GLAUBE IM DENKEN DER GEGENWART
Groß-Oktav. 162 Seiten. 1953. Ganzleinen DM 14,50

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 30

LUTHERS WERKE IN AUSWAHL

Unter Mitwirkung von ALBERT LEITZMANN

herausgegeben von OTTO CLEMEN

8 Bände. Oktav. Ganzleinen DM 76,—

BAND I—IV: SCHRIFTEN VON 1517—1545

5., verbess. Auflage. 1959. Einzeln je DM 12,—

BAND V: DER JUNGE LUTHER

Herausgegeben von E. VOGELSANG. 2., durchges. Auflage.

X, 433 Seiten. 1955. DM 8,—

BAND VI: LUTHERS BRIEFE

Herausgegeben von H. RÜCKERT. 2., verbess. Auflage.

XV, 451 Seiten. 1955. DM 9,80

BAND VII: PREDIGTEN

Herausgegeben von EMANUEL HIRSCH

XII, 420 Seiten. 1959. DM 8,—

BAND VIII: TISCHREDEN

Herausgegeben von O. CLEMEN

VII, 388 Seiten. 1950. DM 8,—

Diese Ausgabe wurde unter dem Gesichtspunkt getroffen, eine wissenschaftlich fundierte, den „ganzen Luther“ beleuchtende Ausgabe zu bieten. Die geschichtliche Zusammenstellung macht die gewaltige Persönlichkeit des Reformators in ihrer Überzeitlichkeit im ursprünglichen Wortlaut seiner wichtigsten Schriften von 1517—1545 ebenso lebendig, wie sie die zeitliche Gebundenheit in der getreuen Wiedergabe der Originaldrucke spiegelt.

FRANZ LAU

LUTHER

Klein-Oktav. 151 Seiten. 1959. DM 3,60

(*Sammlung Götschen Band 1187*)

ROBERT STUPPERICH

MELANCHTHON

Klein-Oktav. 138 Seiten, 1960. DM 3,60

(*Sammlung Götschen Band 1190*)

Unser Auswahlverzeichnis THEOLOGIE

erhalten Sie stets kostenlos bei Ihrem Buchhändler.

WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W 30

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung / J. Guttentag Verlagsbuchhandlung

Georg Reimer / Karl J. Trübner / Veit & Comp.